DS
111
.1
.5
1895

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00270448 4

ALFRED GATE

Rabbiner Dr. A. Wiener.

Die jüdischen Speisegesetze

nach ihren verschiedenen Gesichtspunkten.

De ciborum e legibus divinis (biblicis)

atque

rabbinicis vetitorum indole et sententia.

Commentatio exegetica, critica,
quae institutionis nostrae rei historicae, religiosae, antiquariae
rationem habet, corporis atque animi curam nec non vim
ad vitam socialem respicit.

Auctore ADOLPHO WIENER.
Dioeceseos Oppoliensis Rabbino.

BRELSAU.
Schlesische Buchdruckerei Kunst- und Verlags- Anstalt
v. S. Schottlaender.
1895.

LIBRARY
HACKNEY & NEW
LONDON

Die jüdischen Speisegesetze

nach ihren verschiedenen Gesichtspunkten

zum ersten Male

wissenschaftlich-methodisch geordnet
und kritisch beleuchtet

von

Rabbiner Dr. A. Wiener.

Mit Unterstützung der Zunz-Stiftung und der All. Isr. Univ.

LIBRARY
MAY
3
1984
UNIVERSITY OF TORONTO

BRESLAU.
Schlesische Buchdruckerei, Kunst- und Verlags-Anstalt
v. S. Schottlaender.
1895.

NEW COLLEGE
FORMERLY
HACKNEY & NEW COLLEGE
LIBRARY
LONDON

Inhalts-Verzeichniss.

	Seite
Vorwort	5—9
Nachwort	10a—10q

I. גיד הנשה „Die Spannader“ (Nervus ischiadicus).

Einleitendes und religiöser Gesichtspunkt	11—24
Antiquarischer Gesichtspunkt	24—27
Historischer Gesichtspunkt	27—32
Diätetischer und volkswirthschaftlicher Gesichtspunkt	33—34
Mystisches und Curioses	34—38
Prof. Dr. Hyrtl über nerv. Ischiad	35
Citate und Noten	38—40

II. בשר בחלב „Fleisch mit Milch“.

Einleitendes, Feststellung der Bedeutung dieser Satzung und religiöser Gesichtspunkt	41—86
Citate und Noten	86—87
Antiquarischer Gesichtspunkt	87—91
Nochmalige Eruirung des eigentlichen Sinnes und der Bedeutung des fraglichen Gesetzes	91—94
Historischer Gesichtspunkt	94
Einleitendes, Septuag. Philo und Josephus	94—98
Standpunkt der Mischnah	99—101
Mechilta	102—103
Gemara	103—109

Seite
Nachtalmudische Zeit . . . . . 109—113
Diätetischer und volkswirthschaftlicher Gesichtspunkt . 113—116
Interconfessioneller Gesichtspunkt . . . . . 116—118
Standpunkt der Karäer . . . . . 118—120
Statistik über unser fragliches Gebot 120

III. und IV. חלב ודם „Fett (Inschlitt) und Blut".

Einleitendes . . . . . 121—124
III. חלב „Inschlitt" . . . . . 124—153
Religiöser Gesichtspunkt . . . . . 124—129
Motivirung des Verbotes, weil חלב Opferobject. Widerlegung des Beweises für die ewige Fortdauer dieser Satzung, hergenommen von den Worten חקת עולם לדרתיכם . . . . . 129—133
Maimonides motivirt wie gewöhnlich vom Gesichtspunkt der Hygiene . . . . . 134—135
Andere Exegeten des Mittelalters bis auf die der neuesten Zeit herab schwanken hin und her und beharren bei der Verbindlichkeit des Inschlittverbotes auch von Nichtopferthieren wegen der Worte חקת עולם לדרתיכם . . . . . 136—140
Wir führen als Autorität und Bundesgenossen für unsere Ansicht R. J. Albo an . . . . . 141—143
Antiquarischer Gesichtspunkt . . . . . 143—144
Historischer Gesichtspunkt . . . . . 144—151
Einleitendes. Bibel . . . . . 144—145
Rabbinischer Standpunkt, Differenz gegen die Karäer 146—148
Einzelne rabbinische Bestimmungen . . . . . 148—151
Diätetischer und volkswirthschaftlicher Gesichtspunkt . 151—153

IV. דם „Blut".

Einleitendes . . . . . 154—156
Religiöser Gesichtspunkt 157
Exegese des Verses I. M. 9, 4, ob hier אבר מן החי oder Blutgenuss zu verstehen . . . . . 157—163

Seite

Erklärung des schwierigen Cap. 17 in III. M., auch ibid. Cap. 19, 26 לא תאכלו על הדם . . . . . 164—172

Noch andere Motivirungen R. J. Halevi, A. b. Esra, Maimon. Nachm., R. L. b. Gerson, Ahron Halevi, Elieser b. Nathan, Sam. Zarza, Abravanel (Stellvertretungs- oder Satisfactionstheorie), Dr. Fürst. . 172—184

Historischer Gesichtspunkt. 184

Bibel. . . . . 184—186

Mischnah, Sifra und Karäer. . . . . 186—189

דם מהלכי שתים „Menschenblut“ 189

Der Vollständigkeit vorliegender Abhandlung wegen habe ich auch diesen Punkt gestreift, wiewohl bei der anerkannten Idiosynkrasie, man kann sagen, dem unwiderstehlichen Ekel der Juden gegen Blut überhaupt, der Genuss von Menschenblut bei ihnen nie vorgekommen sein wird, es sei denn die Aussaugung des Blutes zur Stillung einer Wunde. (Der Talmud spricht auch oft vom Aussaugen des Blutes aus den eigenen Zähnen, was allerdings lediglich als müssiges und albernes Geplauder zu betrachten ist.) Der Rabbinismus aber, der sich in seiner kindlichen, man darf sagen, kindischen Naivetät, einbildet, es gebe kein Gott wohlgefälligeres Werk, als die Beschäftigung mit dergleichen (vermeintlichen) religiösen Themata, discutirt noch über ganz andere, ja über sterile, skurrile Utopien. Die treuen und ergebensten Schildträger des Talmuds selber, die Tossaph., sagen von diesem an mehreren Stellen, besonders Ketub., 4b, „dass die Talmudisten bisweilen über Dinge discutirten, die nie existirten und nie existiren werden, aber der Lohn für diese heilige Beschäftigung wird nicht ausbleiben,“ und sie führen als Beispiele solcher Utopien — die durch zahllose andere vermehrt werden können — die Stelle in Gem. Chul. 70a an: בלעהו חולדה . . . ויצא מאליו מהו? הדביק שני רחמים . . . וכנים לוה מהו? und diese skurrile Beschäftigung geschehe משים יגדיל תורה ויאדיר. Kann man sich da wundern, wenn sie auch eine akademische Discussion — man möchte es besser Causerie nennen — über den Genuss von Menschenblut führten?

„Discutire nur immer über talmudische Themata, ist die Maxime des chauvinistisch angehauchten Rabbinismus (mag auch gar keine reale Unterlage dazu vorhanden, nur ein phantastisches Hirngespinust das Sujet sein), der göttliche Lohn ist dir verbürgt.“ Diejenigen aber erkläre ich im Voraus für elende Schufte, ehrlose Wichte, verlogene, blutdürstige Sykophanten, denen auch sonst jede Glaubwürdigkeit abgesprochen werden muss, die, um für ihr verleumderisches Bubenstück Capital zu schlagen, nur jene müssigen, windigen, rabbinischen Debatten copiren, dagegen die von mir und den hochachtbaren, weltberühmten, christlichen Theologen gegebenen heiligen Betheuerungen und Verdicte über diese Materie, in vorliegendem Buche Seite 194—199, verschweigen würden. Die dem blöden Fetisch des wahnwitzigen Antisemitismus huldigende und den Götzen der Intoleranz, des Rassenhasses Altäre erbauende, schamlose Presse, die literarische Abhandlungen verstümmelt, sie aus ihrem Zusammenhange reisst, (nicht nach ihrem vollen Inhalte mittheilt,) wird auch sonst vor Urkundenfälschung und vor Falsch-, ja selbst vor Meineiden nicht zurückschrecken, um nur für ihre bübischen Zwecke, Förderung von Rassen- und Religionshass, Propaganda zu machen. Wir haben dies an der Neige des neunzehnten Jahrhunderts des Heils erlebt. Bedauerlicherweise scheint es mancher Regierung bis jetzt noch nicht einzuleuchten, dass durch ihr Gewährenlassen der verhetzenden Ausschreitungen in der antisemitischen Presse die Vorfrucht des Anarchismus bei dem Janhagel, dem blinden, von ihren Agitatoren verführten Pöbel gezeitigt wird, hinter welchen jene sich verstecken.

Der Seite 193 betreffs des verbotenen Genusses von Menschenblut besprochenen Syllogismus, קל וחומר, a minori ad majus: „Wenn schon Thierblut so nachdrücklich, geschweige denn, dass Menschenblut verpönt ist“, findet sich im „Tana di be Eliahu rabbah“, C. 15. In diesem in mehreren Ausgaben gedruckten agadisch-ethisch-religiösem Werke finden sich neben manch Abstrusem und Abgeschmacktem auch unser erwähnter, correcter Syllo-

Seite

gismus ausdrücklich hervorgehoben und einige auch in unserer Zeit noch für Juden und Christen sehr schöne beherzigenswerthe Morallehren. Ich habe übrigens über Abfassung dieses Werkchens meine eigene Ansicht.

Also דם מהלכי שתים 189

Mischnah, Tosefta, Gemara und deren Discussionen. . 189—193

Verleumderische, lügenhafte Blutbeschuldigung von Seiten unwissender, gewissen- und ehrloser, fanatischer Judenfeinde. Deren Widerlegung durch hochgelehrte, charactervolle, hochverehrte Theologen, Dr. Veith, Oberhofprediger in der Wiener St. Stephanskirche, Dr. A. Neander, Professor der Theologie an der Universität Berlin, Dr. Delitzsch, Professor der Theologie und orientalischen Sprachen in Leipzig. Unterredung des Königs Alfons mit dem Philosophen und Historiker Thomas, Buch des Professors an der Wiener Universität A. v. Sonnenfels, „Jüdischer Blutekel" vom Jahre 1753.

„Gutachten"-Sammlung vieler Professoren und theolog. Facultäten (Berlin 1882 und Wien 1883) . . . . 194—199

Fortsetzung des historischen Gesichtspunktes. Gekochtes Blut, die Leber, Gehirn, Milz. Wenn dem Thiere nach dem Schlachten, bevor es verendet, das Genicke gebrochen wird. . . . . 199—201

Institution des Salzens 202

Einleitendes. Bibel . . . . . 202—203

Rabbinisches . . . . . 204—206

Antiquarischer Gesichtspunkt bezüglich des Blutverbotes. Blut-Aberglaube und Missbräuche bei den alten Völkern . . . . . 207—210

Das Salzen vom antiquarischen Gesichtspunkt 211

Blutverbot bei den Christen und Mohammed . . . . 213—214

Diätetischer Gesichtspunkt . . . . . 214—216

Ethisches Motiv gegen die zu weit getriebene Ausdehnung der Institution der Salzung und Wässerung und Curiosum . . . . . 217—219

V. und VI.
נבלה und טרפה „Zerrissenes und Aas".

Seite

Einleitendes . . . . . 220—224
Historischer Gesichtspunkt, Bibel . . . . . 224—232
Etymologie von טרפה . . . . . 224—227
Etymologie von נבלה . . . . . 228—231
Standpunkt der Mischnah . . . . . 232—233
Gemara und Maimonides . . . . . 234—235
Mittelalterliche und neue Rabbinen erschwerend gegen die fortgeschrittene Vetrinärkunde: R. S. Aderet, R. J. b. Scheschet, R. A. Chagith, R. Eleas. Fleckeles 236—239
Ungerechtfertigte, erleichternde Verdicte der mittelalterlichen Rabbinen . . . . . 239—242
Entstehungsgrund für die ungerechtfertigten rabbinischen Erleichterungen . . . . . 242—243
Schechitah, „rituelles Schächten" 244
Einleitendes . . . . . 244—247
Fälle ungerechtfertigten, rabbinischen Verfahrens gegen geschlachtetes Geflügel (Note) 247
Schechitah, Fortsetzung.
Zurückweisung des rabbinischen Stützpunktes für die sogenannte rituelle Schächtweise aus V. Mos. 12, 21 וזבחת כאשר צויתך . . . . . 248—255
Fortsetzung des historischen Gesichtspunktes von נבלה und טרפה, Mischnah 255
Nachtalmudische Zeit.
Untersuchung der Lunge. Statistik der טרפות . . . 257—258
Religiöser Gesichtspunkt, Einleitendes 259
Biblische Motivirung, Pentateuch und Hesek, theokratische Heiligkeit . . . . . 264—269
Motivirung seitens einzelner Exegeten: Maim., Nachm., R. Ahron Halevi, R. Levi b. Gerson, Abravanel . 270—279
Curiosum im Midrasch über einstige Abrogirung des Schächtens 279
Antiquarischer Gesichtspunkt . . . . . 280—284

Seite

Culturvölker, Griechen und Römer perhorrescirten wohl die Verspeisung von נבלה und טרפה (s. Bernays Phokylides), auch Mohammed Sure III, IV und V. Schlachtriten bei Griechen, Römern und Szabiern, Karäer bezüglich des Schlachtens der Fische.

Diätetischer Gesichtspunkt 284
Volkswirthschaftlicher Gesichtspunkt . . . . . 285—286
Interconfessioneller Gesichtspunkt . . . . . 287—288
Notizen und Zusätze zu Art. V und VI . . . . . 289—297

VII. בהמות ועופות וכו׳
„Unreine Vierfüssler, Vögel und Fische".

Historischer Gesichtspunkt.
Einleitendes, Vormosaisches . . . . . 298—302
Vierfüssler 303
Kennzeichen der Reinheit in der Bibel und Mischnah, Tosefta, Gemara Chulin und Niddah. Fehlen der Zähne der oberen Kinnlade gilt nach der Gemara als Zeichen der Reinheit. Uebereinstimmung Darwins mit R. J. Albo. Noch ein Zeichen der Reinheit nach der Gemara, auch nach Mussaphia, R. L. b. Gerson und Aristoteles . . . . . 303—308
Vögel. Bibel, Mischnah, Targ. Jerus., Raschi, Mussaphia 308—309
Vogeleier, Insecten etc. 310
Fische. Bibel, Mischnah, Karäischer Widerspruch gegen den Rabbinismus סמ״ק. . . . . 310—312
Caviar. Gem. Chul. Karo, Ezechiel Landau, einige ungerechtfertigte, auch von den Karäern verworfene, rabbinische Licenzen . . . . . 312—314
Antiquarischer Gesichtspunkt 315
Einleitendes . . . . . 315—316
Parsismus, reine und unreine Thiere 316
Hindu, Gesetzbuch des Manu (Menu) 317
In vielen Paragraphen des V. Buches die grösste Aehnlichkeit und fast Identität mit dem Pentateuch, (aber

Seite

Band V, § 13 bezüglich des Stachelschweines, oder Eidechse, der Schildkröte und des Kaninchens (oder Hasen) abweichend) . . . . . 317—324

Aegypten für Mose als Mittlerschaft der Entlehnung aus Parsismus und Hindu 324

Superiorität des mosaischen Speisegesetzes, trotz seines Eklekticismus, über Parsismus, Hindu und Aegypticismus eingestanden vom Kirchenvater Origines (c. Celsum), Munk, Schenkel und Bened. Winer . 324—328

Szabier 329

Mosaismus dem Sabäismus ähnlich, aber nicht identisch. Schwerer Irrthum Chwolsohns in einem Punkte. . 330—331

Mohammed, einige verbotene Thiere 332

Griechen verschmäheten einige Thiere, aber nicht das Schwein. 332

Porphyr, Homer 333

Römer, auch sie perhorrescirten manche Thiere. Plinius, Tacitus, auch Christen noch zur Zeit des Papstes Gregor III. und Zacharias . . . . . 334—335

Religiöser Gesichtspunkt 336

Tenor der Bibel . . . . . 336—338

Einleitendes, Exegeten 338

Askese A. b. Esra, Sam. Sarsa . . . . . 341—344

Maimon. Zurückweisung seines und Munks Motiv von der Hygiene. R. S. b. Meïr, Nachm. und R. A. Halevi geben verschiedene religöse Motive an, theils sanitäre, thsils physisch-ethische und dgl. . . . . 345—350

R. L. b. Gerson motivirt für verschiedene Thiergattungen verschieden, R. J. Albo hat ausschliesslich nur ein psychisch-ethisches Motiv; Isaak Arama urgirt ausschliesslich die Gewöhnung an Abstinenz, Ascetik Abrav. hat theils phys., theils psych. Motive, theils gar ein antigötzendienerisches nach dem Vorgange Saadjas (s. diesen S. 357—359) und Maimonis . . 350—362

R. Ch. Viterbo spricht etwas exaltirt und bizarr. . . 362—365

Seite

Einstige Restitution des חזיר (Schwein) und der übrigen unreinen Thiere . . . . . 365—370

Jüdische Mystik über die einstige Abrogation der verbotenen Thiere . . . . . 370—372

Mohammedanische Mystik darüber . . . . . 372—373

Diätetischer Gesichtspunkt . . . . . 373—374

בשר אדם Menschenfleisch . . . . . 374—376

Hierüber habe ich zur Vermeidung von Missverständnissen dasselbe zu bemerken, wie oben im Inhaltsregister S. III über דם אדם. Es giebt wahrlich kein Volk, keine menschliche Rasse, die mehr Idiosynkrasie, stärkeren Abscheu vor diesem Genuss empfindet, als gerade wir Israeliten. Warum ich aber über diese lediglich akademisch rabbinischen Utopien den verbissenen Judenfressern gegenüber nicht lieber geschwiegen? Um nicht die Vogel-Strauss-Weisheit nachzuahmen. Wie leicht könnte doch ein slavisch-tschechisch-rumänisch-jüdischer Renegat, ermuntert von den frommen Verkündern der Christuslehre, beispielsweise eines Rohling*) und seines Alter ego Stöcker, jene talmudisch-rabbinische Lucubrationen, von denen — ohne zu übertreiben — ausser einigen Talmudbeflissenen von

*) Gegen diesen Idioten in Hebr. et theologic. Judaic., diesen zweiten Haman, der dem durch den Process Stöcker-Baecker aller Welt bekannt gewordenen damaligen Hofprediger ebenso glaubwürdig erscheint, wie die heiligen Betheuerungen eines (jetzt in Gott seligen) Delitzsch, wurde unter Intervention des k. k. Landesgerichtes Wien ein litterarisches Material beschafft, wie das sonst wohl niemals bisher geschehen ist. Zwei von der D. M. G. in Leipzig empfohlene deutsche Gelehrte von europäischem Rufe haben, unter Eid genommen, nahezu 400 hebräische Texte nicht blos übersetzt, sondern auch, und zum Theil in umfassender Weise, erläutert und die Textfälschungen Rohlings und Consorten nachgewiesen. Dazu gesellt sich eine Reihe von Erhebungen, durch welche die völlige Unglaubwürdigkeit und Unwahrhaftigkeit der von Rohling an Eidesstatt abgegebenen blutanklägerischen Betheuerungen auf's Evidenteste constatirt wurden. S. „Zur Judenfrage von Dr. Josef Kopp, Hof- und Gerichts-Advocat, Abgeordneter des niederösterreichischen Landtags und des österreichischen Reichs-Raths.

Seite

Fach kein anderer Israelit jemals auch nur etwas gehört hat —, und die der unwissendste und am tiefsten stehende Israelit mit aller Entrüstung perhorresciren würde, — doch herausstöbern und gegen uns den Vorwurf erheben, dass wir eine verderbliche Geheimlehre besitzen, die wir verdecken, vertuschen. Vgl Rohlings Inspirator, den landesverwiesenen Renegaten Paulus Mayer.

Eine jüdische Geheimlehre (die sogenannte Kabbalah), deren litterarische Erzeugnisse bekanntlich jedermann leicht zugänglich sind, existirt einzig und allein in dem Sinne von Mystik, und diese, die übrigens in der Gegenwart nahezu in Vergessenheit gerathen ist und höchstens in den slavischen Ländern hin und wieder noch von einzelnen Gelehrten zum Gegenstang des Specialstudiums gemacht wird, enthält nicht im Geringsten etwas Verwerfliches, Schädliches, sondern nur Supernaturalistisches, Ueberspanntes, Träumerisches, das im praktischen Leben gar keinen Anhaltspunkt hat. Sonst existirt bei uns keinerlei Geheimlehre. Wir verweisen vielmehr auf V. M. C. 30, 11—14.

Ich bedaure, bei Beurtheilung des Talmud bisweilen übersehen zu haben, dass dieser ja die biblischen Satzungen nicht immer nach religiös-ethischem, sondern nach juridisch-casuistisch-formalem Gesichtspunkte aufgefasst und behandelt, wonach allerdings oft der todte Buchstabe zu entscheiden hat. Hätte ich diesen Differenzpunkt bei Bearbeitung des vorliegenden Buches stets, wie bisweilen, im Auge behalten, so wäre mein Verdict über den Talmud oft weniger herb ausgefallen. Durch die fraglichen verschiedenen Gesichtspunkte lassen sich manche auffallende Widersprüche im Talmud zu seinen Gunsten lösen.

Citate zu Art. VIII . . . . . 376—382

VIII. תערובות „Vermischungen".

Einleitendes . . . . . 383—386
Maassbestimmungen שיעורין . . . . . 387—389
הל״מ . . . . . 390—397
Prüfung der speciellen Normirungen (שיעורין) . . . 397—402

Seite

טעם כעיקר „Geschmack ohne wesentlichen Bestandtheil des Verbotenen in der Mischung.“ געולי מדין und טעם לפגם, das Sophisma: „Eine durch Hineingerathen einer verbotenen, einen depravirenden Geschmack abgebenden Substanz entstandene Mischung sei zum Genuss verstattet; ebenso Anwiderndes, an sich sonst Ungeniessbares“ . . . . . 402—408

Zurückweisung dieser erleichternden Licenzen eben so, wie unbegründeter Erschwerungen 408

Antiquarischer Gesichtspunkt 409

Behandlung des zur verbotenen Speise benutzten Geschirres. Hindu, Aegypter, Griechen und Römer . 409—411

Resumé aus dem bisher Besprochenen. 411

Der Talmud kann es mit vielen seiner Behauptungen wohl nicht ernst gemeint haben, auch Maimon. übertreibt über die Maassen und geht noch über den Talmud hinaus. Die vielen allotria im Talmud sollten ihm doch den Nimbus eines Gesetzbuches benehmen. Eine vermeintliche Sonderung in Halacha und Agadah dient nicht zu seiner Rehabilitirung als Gesetzescodex. Wir auch in unserer Zeit haben volles Recht, nach bestem Wissen und Gewissen zu reformiren, zu modificiren. Namentlich ist unser Urtheil über dringend gewordene Modificirung der Speisegesetze spruchreif 411—420

Recapitulation von „Spannader“, „Fleisch verbunden mit Milch“, „Inschlitt“, „Blut“, „Zerrissenes“, „Gefallenes“. Nothwendigkeit der Modificirung aus materiellen und ethischen Motiven 420—427

Noten zu Art. VIII . . . . . 427—429

IX. Anhang I.

Entstehungszeit und interconfessionelle Wirkungen der speisegesetzl. Uebertreibungen. Allgemeiner interconfessioneller Gesichtspunkt. Einleitendes. . . . 430—450

Ob Spuren in der Bibel von praktischer Beobachtung der rituellen Speisegesetze. Keine Spur davon in

Seite

den Geschichtsbüchern, eher das Gegentheil. I Könige C. 17, 6 und II Chron. 18, 2 . . . . . 430—437

In sämmtlichen prophet. Büchern wird nur bei Jesaja, Jecheskel und Hosea von unreinen Speisen gesprochen, aber in ganz anderer Bedeutung, bei Jecheskel nur bezüglich der Priester . . . . . 438—440

Anticipation im Buche Daniel . . . . . 441—443

Anfang der Abstinenz von unreinen Speisen wohl unter Antioch. d. Grossen. Apokryph., Maccab., Judith, Tobith. Porphyrs Aeusserung . . . . . 443—449

Eigentlicher interconfessionell. Gesichtspunkt. Einfluss der Speisegesetze auf den socialen Verkehr. Die pentat. Speisegesetze beabsichtigten nicht sociale Trennung. Fortsetzung des Anhang I. . . . . 451—454

Erster Vorwurf socialer Trennung durch Speisesatzungen und verbotene Ehen wird nach talmudischer Deutelei von Haman erhoben. In Wirklichkeit mögen die Juden selber erst um die Zeit Antioch. des Grossen ostentativ mit der Beobachtung der Speisesatzungen aufgetreten und so eine sociale Trennung eingetreten sein 455—458

Schwierigkeit der Socialität, besonders des Commilitarismus unter Ant. Sidetes, Dolabella und Ptolomäus Philopator . . . . . 458—461

Der Heiden abfällige Urtheile über die jüdischen Speisesatzungen. Motivirung der wechselseitigen Isolirung von Seiten der Griechen, Aegypter und Römer, Lysimachus, Manetho, Strabo, Diodor, Apion, Plinius, Plutarch, Tacitus (Historien und Annalen). Fanatische, grausam unmenschliche Gesinnung gegen Juden und Christen. . . . . 462—469

Anfeindung wegen Beobachtung der Speisegesetze unter Tiber. Spott des Satyrikers Juvenal, Philostratus, Rutilius Numantianus . . . . . 470—473

Christen nehmen anfangs an den Tafeln der Juden Theil. Später erst verboten dies die Kirche, Concilien und

Seite

Kirchenversammlungen. Der heidnische Imperator Julian gegen die Speiselicenzen der Christen . . . 474—476

Klagen der mittelalterlichen Juden über ihre Leiden in Folge der Speisegesetze . . . . . 476—478

Unsere jetzige Theilnahme an den Interessen des Vaterlandes erfordert eine Entbürdung der erschwerenden, isolirenden Speisesatzungen . . . . . 478—481

Noch Einiges zur Motivirung der Dringlichkeit der fraglichen Reformen, Expectorationen einiger Gelehrten, Reminiscenzen an die Reformbewegung der vierziger Jahre. . . . . 482—486

Citate und Noten zum Anhang I . . . . . 486—490

Anhang II.

Inhaltsreiche, vollgewichtige Denkschriften an die zweite Rabbinerversammlungen zu Frankfurt a. M. von der Gemeinde zu Breslau und Worms im Jahre 1845 . 491—494

Würdig reiheten sich jenen Rabbinerversammlung der vierziger Jahre und den erwähnten Denkschriften in den Jahren 1869 und 1871 die Synoden zu Leipzig und Augsburg an mit vielen brennende Fragen der Gegenwart betreffenden Anträgen, wie גט „Scheidebrief", „Verschollenheitserklärung", חליצה „Sabbath- und Speisegesetze", Liturgie etc. etc. Anträge von Prof. Fürst und Dr. Geiger . . . . . 494—497

50 Jahre sind verflossen seit der ersten Rabbinerversammlung 1844 und 25 seit der ersten Synode. Diese konnte keinen beredtern und charaktervolleren Anwalt finden, als ihren Secretär, den wackeren geist- und gemüthvollen Advocaten Emil Lehmann, Gemeinde-Vorsteher in Dresden (Z. d. Jud. No. 27 d. J.) Ich habe von den hochachtbaren und gelehrten Antragstellern und Begutachtenden gerade Fürst und Geiger namhaft gemacht, weil diese Beiden dem in diesem Buche behandelten Thema besonders Rechnung trugen.

Seite

Ergänzungen.

Zur Diätetik: Dr. Niemann, Dr. Pappenheim, Dr. Dembo. Nachbemerkung zu וזבחת כאשר צויתך Adoptirung mancher Ansichten der christlichen Philosophen und Kirchenlehrer; Ergänzungen zu oben Note 1 S. 46 501—504

Nachbemerkungen.

Einiges zur talmudischen Veterinärkunde der Talmudisten. Dr. Dembo, Dr. Bergel. Drei Erörterungen über das rituelle Schächten von Dr. Hildesheimer, Horwitz und Hoffmann. Gegen Dr. Frank . . . . 505—508

VORWORT.

Die auf dem Titelblatt genannten verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen ich in vorliegendem Werke die jüdischen Speisegesetze zu behandeln mir vorgesetzt habe, sind:

1. der historische,
2. der religiöse,
3. der antiquarische,
4. der diätetische,
5. der interconfessionelle.

In historischer Beziehung werden die Grenzen zwischen dem biblischen, mischnaischen, talmudischen Zeitalter markirt und die Fortbildung der Speisegesetze im Verlaufe dieser geschichtlichen Phasen des Judenthums nachgewiesen.

In religiöser Beziehung werden die Ansichten der Exegeten und der Gesetzlehrer über die religiösen Motive der jüdischen Speisegesetze mitgetheilt und kritisch geprüft.

In antiquarischer Beziehung werden die jüdischen Speisegesetze mit denen anderer Völker des Alterthums verglichen.

In diätetischer Hinsicht dürfte es rathsam sein, die wohlthätige oder nachtheilige Einwirkung der jüdischen Speisegesetze auf die Gesundheit des Körpers zu untersuchen. Da Verfasser dieser Abhandlung aber kein Mediciner ist, so begnügt er sich nur mit einigen gelegentlichen, unmassgeblichen Aeusserungen [1]).

[1]) Die älteren, wie die jüngeren Commentatoren der Schrift ziehen wohl diesen Gesichtspunkt in den Kreis ihrer Forschungen, die wir weiter unten reproduciren. Doch gehört dieser Gesichtspunkt dann, als über die Motive handelnd, eher in die Rubrik „Religiöse Beziehung".

In interconfessioneller Hinsicht wird gezeigt, welchen Einfluss die jüdischen Speisegesetze auf den socialen Verkehr zwischen Juden und Nichtjuden ausgeübt haben und immerfort ausüben.

Der Verfasser hält es wegen vieler wissenschaftlicher Motive für opportun, die aufgestellten, verschiedenen Gesichtspunkte nicht in besondere Hauptrubriken getrennt zu behandeln, sondern sie alle bei jedem einzelnen der Speisegesetze zu erörtern. Es dürfte sich vielleicht diese Eintheilung der Arbeit als nothwendig, oder doch als die am meisten geeignete herausstellen. Nur die Erörterung des interconfessionellen Gesichtspunktes erheischt ihrer Natur nach am Schlusse auf die Gesammtheit der jüdischen Speisegesetze ihre Anwendung und Erledigung. Wenn und wo ich vielleicht die Anordnung nicht so strikte innehalte, wie man es nach dem voranstehenden Schema erwarten sollte, da ist nicht Willkür, sondern eine individuelle Auffassung von Einfluss, der ich nicht untreu werden durfte, ohne der Abhandlung das Gepräge subjectiver Wahrhaftigkeit zu entziehen.

Bevor ich indess in medias res eintrete, will ich noch einem folgenden Gedanken als allgemein leitendem Gesichtspunkte Ausdruck geben.

Einen wesentlichen Bestandtheil der mosaisch-jüdischen Gesetzgebung bilden unstreitig die Speisegesetze; es ist keines der fünf Bücher Moses, worin nicht von dem einen oder anderen Speisegesetze die Rede ist. Findet sich doch gleich auf dem ersten Blatte der Genesis, und ist ja doch geradezu das allererste Verbot an den ersten Menschen ein Speiseverbot: „Von dem Baume der Erkenntniss des Guten und des Bösen sollst du nicht essen.“ (1 M. 2, 17.) Dann auch 1 M. 9, 4.

Aber so ausgedehnt und umfangreich die Speisegesetze, so verschieden sind auch ihre Motive, soweit ist Absicht und Zweck des einen Speiseverbotes von dem anderen verschieden: ja, die Motive sind bisweilen einander entgegengesetzt[1]). Bald ist eine

[1]) Darum kann wohl nicht von den Motiven der jüdischen Speisegesetze im Allgemeinen und überhaupt die Rede sein, sondern von denen jedes einzelnen insbesondere. Unwissenschaftlich — nur dogmatisch-parteiischer Eingenommenheit entspringend — sind daher Aeusserungen

Speise verboten, weil sie für den profanen Genuss zu gut, für den Altar nur bestimmt ist, wie das Fett חלב und nach Ansicht mancher Exegeten, zum Theil der Schrift selbst, auch das Blut: „Ich habe es für euch auf den Altar bestimmt, eure Seelen zu sühnen; darum sagte ich, keiner von euch soll Blut geniessen." (3 M. 17, 11—12)[1]); bald ist eine Speise verboten, weil sie zu schlecht, zu gemein, weil sie unrein, des Menschen, des Israeliten unwürdig, wie die unreinen Thiere, Gefallenes, Zerrissenes. Ebenso verschieden sind die Speisegesetze aber auch nach dem Grade der Klarheit und Durchsichtigkeit ihrer Motivirung; bei manchem, wie bei dem im 2. M. 23, 19 „das Böcklein in der Milch der Mutter" wissen wir noch gar nicht, was das Verbot eigentlich bedeutet, da die bei uns durch die Rabbinen tradirte Bedeutung dieser Schriftworte die am wenigsten richtige ist. Ferner, während wir bei dem einen über das Motiv seiner Einsetzung keinen Augenblick im Zweifel sind, die Schrift selber uns den Grund angiebt, der uns auch einleuchtend ist, lässt sie uns über andere im tiefsten Dunkel, streift bei ihnen, wie beim Verbot des Genusses vom Baume der Erkenntniss und der Spannader am Hüftengelenke, in das Gebiet des Mythos. Während manches Speiseverbot sich auch in den Gesetzgebungen anderer alten Völker findet, also wohl auf einer allgemeinen Idiosynkrasie, einem instinctiven Widerwillen

---

wie folgende und ähnliche: „Der wahre Bibelgelehrte wird in einem Gesetze Mosis auch das Princip der ganzen Gesetzgebung festgehalten finden," (R. S. R. Hirsch), was doch wohl namentlich von der Speisegesetzgebung in ihrer Gesammtheit gelten soll.

[1]) Nur weil der Talmudismus die Speisegesetze nicht nach ihrer Verschiedenartigkeit und darum auch nicht dem Geiste nach, sondern sie gleichsam summarisch, als aus einem und demselben Motiv oder aus Willkür erflossen auffasste und behandelte, sind Discussionen, wie die folgende, möglich gewesen. Menach. 5, 2: „Wenn ein Fehlerhaftes, das zum profanen Gebrauch gestattet, nicht altarfähig ist, geschweige dass Zerrissenes, das ja schon zum Profangebrauch nicht verstattet, für den Altar unzulässig sein muss. Das ist ein gesunder, vernünftiger Syllogismus. Wenn hingegen aber daselbst eingeworfen wird: „Fett und Blut sind ja für den Profangebrauch verboten und doch für den Altar gestattet", so heisst das die Logik auf den Kopf stellen und die talmudische Discussion spricht sich selber ihr . . . Urtheil.

und Eckel beruht[1]) oder den Israeliten von andern Völkern oder umgekehrt, entlehnt worden, erscheint ein anderes geradezu als antithetisch, eine Speise gerade deshalb verboten, weil der Genuss bei den Götzendienern als ein religiöser Ritus galt. Noch andere Speiseverbote waren präkautioneller oder prophylaktischer Natur, Präservative, um einem eigentlichen Delict vorzubeugen. So war es (2 M. 34, 15—16) verboten, vom Opfer der Götzendiener zu geniessen, um nicht dadurch eheliche Verbindung mit ihnen zu schliessen und dies wiederum eine Cautele, um nicht zum Götzendienst verleitet zu werden. (Siehe indess weiter unten.)

Als mythisch bezeichneten wir zunächst das Verbot des Genusses der Frucht vom Baume der Erkenntniss. Es ist freilich, wie die Gepflogenheit (nicht das Gebot), die Spannader nicht zu geniessen, vormosaisch[2]). Doch ist es ja herkömmlich, alle Institutionen, die sich im Pentateuch vorfinden, mosaisch zu nennen, obgleich der ganze Inhalt des sogenannten ersten Buches Mosis durchwegs vermosaisch ist. Freilich kommt jenes erste Gebot von der Erkenntnissfrucht hier gar nicht in Betracht, weil es ohne jede praktische Bedeutung für das Leben und die Speiseeinrichtung der Israeliten geblieben[3]).

Ueber die Genesis dieser Arbeit und manches sie Betreffende wird noch am Schlusse gesprochen werden.

Anmerkungen, auf die in diesem Werke hingewiesen wird, die sich nicht als Fussnoten vorfinden, haben am Ende jedes Artikels, so nach גיד הנשה, nach בשר בחלב u. s. w. ihre Stelle.

---

[1]) Bechor. 37 a. דברים שהנפש קצה בהן נבלות וטרפות שקצים ורמשים.

[2]) Wir hätten freilich die ganze obige Bemerkung ersparen können, wenn wir gar nicht von mosaischen, sondern von biblischen Speisegesetzen gesprochen hätten. Wenn wir etwa in Zukunft das Wort „mosaisch" gebrauchen, so wollen wir damit nicht etwa zugeben, dass Moses der Verfasser des ganzen Pentateuchs ist. „Mosaisch" ist in dieser Abhandlung gebraucht synonym mit „biblisch", im Gegensatze zu „rabbinisch".

[3]) Wegen mancher in dieser Arbeit unnöthigen Wiederholung erbitten wir die Nachsicht des Lesers. Wenn man sich lange mit dem Talmud beschäftigt, verfällt man in seinen Fehler. תני והדר תני

Was meinen theologischen Standpunkt in dieser Abhandlung betrifft, so spreche ich mit dem sel. Luzzatto (Vorwort zum Mischthadel 5 B. M.): „Ich bin weder starrgläubig, noch Neolog, weder Buchstabenverehrer, noch Philosoph, weder Rabbanit, noch Karait, aber ich forsche nach Wahrheit, nehme sie an von dem Geringsten, weise die Täuschung auch der höchsten menschlichen Autorität zurück. All mein Forschen gipfelt in dem Streben, „Sinn und Absicht" der Schrift, des Gesetzgebers zu erfassen und verschmäht es, den Schriftwerken eine Deutung unterzuschieben, um sie mit der Halacha in Einklang zu bringen."

NACHWORT.

Bei meinem vorgerückten Alter Nebensächliches zu vergessen befürchtend, schrieb ich das Vorwort zu vorliegender Abhandlung noch vor Beginn des Abdrucks des ersten Bogens. Während des Druckes stellten sich bei mir gewisse Reflexionen ein, die ich meinem Leserkreis nicht vorenthalten zu sollen glaube, und die hier darum als Nachwort ihren Ausdruck finden. Vor allem muss ich bemerken, dass die Gliederung, die verschiedenen Gesichtspunkte, nach denen diese Abhandlung bearbeitet wurde, von einem gelehrten, tiefen Forscher[1]) vorgezeichnet waren, denen ich, so gern ich es wollte, doch während der Ausarbeitung nicht immer ganz stricte folgen konnte. Er hat diese Abhandlung bis zu dem „Allgem. Interconfession. Gesichtspunkt" gelesen. Sein empfehlendes Urtheil darüber kann ich produciren.

Einige Zeit dachte ich daran, die Abhandlung statt in deutscher, in hebräisch-rabbinischer Sprache zu veröffentlichen. Sie sollte gerade für den engen Kreis der talmudischen Gelehrten-Republik verfasst, und jedes andere Raisonnement, nicht eigentlich Wissenschaftliches, zumal gar aufregende Expectorationen sollten ausgeschlossen sein. Da aber einige kleine Auszüge in deutscher Sprache, die ich als Fühler zur Veröffentlichung aussandte, von einigen jüdischen Zeitschriften mit der Motivirung zurückgewiesen wurden, dass während der antisemitischen Epidemie alles vermieden werden

---

[1]) Der fragliche tiefe Forscher ist kein Anderer, als der zu Ende des abgelaufenen Jahres verschiedene allgemein betrauerte, als Gelehrter und Kanzelredner hochgefeierte Oberrabbiner Dr. Jellinek in Wien. Ich konnte ihm in meinem Nachrufe am Sabbath וארא mit dem Midrasch zur Sidra nachrufen חבל על דאבדין.

müsste, was innerhalb der Judenheit selbst auch nur im Geringsten Zersplitterung hervorzurufen geeignet sein könnte,[1]) musste ich befürchten, dass, wenn die vorliegende Abhandlung in der hebräischen, zumal gar rabbinisch-hebräischen, Sprache erschiene, sie gerade von den Rabbinen todtgeschwiegen werden würde. So entschloss ich mich denn, sie in deutscher Sprache zu veröffentlichen, sie also auch dem gebildeten Laienpublicum zugänglich zu machen. Darum schwankt der Charakter dieser Abhandlung zwischen dem einer volksthümlichen und dem einer gelehrten, mit vielen fremdsprachlichen Citaten versehenen Arbeit. Sind von diesen letzteren auch nicht alle in die Muttersprache übersetzt, so wird sich doch

---

[1]) Erst jetzt, da der letzte Bogen dieser Abhandlung zu Ende gedruckt und ihm dieses Nachwort nachgeschickt wird, lese ich, während ich jahrelang ein „Prediger in der Wüsten" war, in der „Israel. Wochenschrift" (letzte Nummer des Jahrgangs 1893) — quod felix faustumque sit — möge es ein günstiges Zeichen fortschrittlicher Gesinnung für alle Zukunft sein, das mir aus der Seele gesprochene, erlösende Wort: „Wir beklagen tief das Zurückgedrängtwerden des religiösen Freisinns . . . das ist ein fauler Friede, wenn wir, um nach aussen uns einig zu zeigen, die naturgemässen religiösen Gegensätze verdecken, vertuschen; auch unsere Gegner zweifeln nicht daran, dass diese Gegensätze für keinen vernünftigen Juden irgendwie bedeutsam sind, um uns in Secten zu trennen und uns die Gemeinsamkeit vergessen zu lassen."

„Nur die religiöse Aufklärung kann das heranwachsende Geschlecht bei unserer Fahne halten. Im religiösen Streite wollen wir Keinen kränken, Keinen verhöhnen, wollen wir jede ehrliche Ueberzeugung achten und nur die Unehrlichkeit oder die Herrschsucht bekämpfen, ob sie nun für oder gegen uns sind. Aber Zeit ist es, dass die Freisinnigen sich sammeln, dass das Banner der Aufklärung in der Synagoge wieder aufgerollt wird, dass wir neben und über dem Frieden doch auch der Wahrheit die Ehre geben." Das sind Worte, die wir zu hören, zu lesen schon lange gewünscht und ersehnt haben. Mögen andere jüdische Blätter bald ebenfalls ohne Furcht und Menschenscheu Gott, der Wahrheit, die Ehre geben und trotz Antisemitismus und Muckerei gegen die eingetretene Stagnation zum erleuchteten, religiösen Fortschritt auf unserem alten ehrwürdigen Religionsgebiete auffordern! Gleich beherzigenswerth ist der mit B. J. unterzeichnete Aufsatz N. 4 d. J. das. Hochinteressant ist auch der instructive Artikel von Dr. Kuttner, Allg. Ztg des Jud. N. 4 d. J.

jeder intelligente, wenn auch nicht gelehrte, Leser über deren Sinn und Inhalt durch den Zusammenhang im Texte orientiren können. Erscheint ihm manche Stelle interesselos, gleichgiltig, so dürfte ihm oft schon die folgende Seite, eine folgende Ausführung oder Erörterung von Interesse sein.

Ich bin mir bewusst, dass die leidigen socialen Zeitverhältnisse der Verbreitung und Veröffentlichung dieser Abhandlung sehr ungünstig sind.[1]) Da ich aber bei meinem vorgerückten, hohen Alter nicht hoffen darf, noch das Aussterben der „schmachvollen" Bewegung dieses Jahrhunderts zu erleben, so soll diese Arbeit nicht in meinem Pulte eingeschlossen bleiben.

Mir drängt sich als unabweisbare Forderung unserer Zeit die Berufung einer Synode auf, in der noch ganz andere vitale Fragen, tief in's sociale Leben eingreifende Constitutionen ihre Erledigung finden müssten, auf die ich an einigen Stellen dieses Buches hingedeutet habe.

Die eine unerlässlich dringende Bitte richte ich an Uebereinstimmende, wie an Gegner dieser Schrift, an jüdische, wie an christliche Leser, nur ja und ja nicht einzelne Stellen herauszugreifen, sondern das Ganze von Anfang bis zu Ende zu lesen; nur so herausgefordert und angegriffen kann und werde ich unbedenklich jedem Rede stehen und etwaige Unrichtigkeiten und Irrthümer anstandslos eingestehen und gern berichtigen.

Ich schätze und ehre wahrlich meine Collegen hoch — der Sache entgegen — der Person Freund. — Wir könnten herrliche Institutionen haben, um die uns alle Welt, alle wissenschaftlich Erleuchteten beneiden würden und ausrufen müssten: מי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקם ככל התורה הזאת! 5 M. 4, 8.

Wir sind in der glücklichen Lage, dass wir kein Consistorium, keinen Oberkirchenrath besitzen, die uns vorzuschreiben das Recht hätten, was wir zu denken, was wir zu glauben, wie wir zu beten haben; die Staatsbehörde mischt sich nicht, wie sehr oft in

---

[1]) Die Ehre eines sonst edlen Lebenden, noch mehr eines hochgeehrten Todten legen der Erwähnung einer sonstigen Schicksals-Ungunst, die der Veröffentlichung dieser Abhandlung widerfahren, Schweigen auf.

früheren Zeiten, in unsere inneren religiösen Angelegenheiten, sie lässt uns nach unserer eigenen Façon selig werden. Darum fehlt es in dieser Abhandlung bisweilen nicht an verstimmenden, bisweilen vielleicht verletzenden Expectorationen רבות אנחתי ולבי דוי; denn es schmerzt mich tief, dass nicht Remedur geschafft, Hand an's Werk gelegt wird, damit das von dem, zum Theil sogar missverstandenen, Talmudismus, seinen Ausspintisirungen und Schnörkeleien bisweilen überwucherte Judenthum in einer Synode intelligenter, für ihre angestammte Religion begeisterter Männer durch gewissenhafte Läuterung in seinem biblischen Glanz wiederhergestellt werde: להחזיר העטרה ליושנה.

Freilich werden nicht alle Gemeinden folgen, steht ja auch nicht eine Gemeinde auf derselben Bildungsstufe, wie die andere; auch spielen auf diesem Gebiete oft locale Verhältnisse, günstige oder ungünstige, eine Rolle. Was aber für manche Gemeinde heut noch nicht opportun, kann es doch bisweilen schon in einem oder zwei Decennien sein.

Da ich mich meist eines Vorlesers und Schreibers bediene, mit dem ich oft wechseln musste, so ist die Orthographie und die Wiedergabe hebräischer Namen mit deutschen Lettern keine einheitliche. Besonders muss ich, da ich wegen meiner weit vorgerückten Augenschwäche und Kurzsichtigkeit die Arbeit oft tage-, sogar wochenlang unterbrechen musste, wegen mehrerer überflüssiger Wiederholungen und nicht immer an rechter Stelle angebrachter Noten um Entschuldigung bitten.

Alle, oder doch die meisten, noch so dringend unerlässlichen Reformen (auf dem Gebiete vieler unserem heutigen geläuterten Bewusstsein nicht entsprechender Liturgie- Speise- und besonders Ehegesetze) werden, wenn nicht ganz ignorirt, doch nur lückenhaft, Stückwerk bleiben, so lange wir uns nicht über unsere veränderte Stellungnahme zu Talmud und Schulchan aruch klar werden und offenkundig aussprechen. Von den Rabbinern in Amt und Stellung, und wären ihrer Legionen, ist das nun einmal nicht zu erwarten. Wo noch etwas Erkleckliches an Reformen geschah, gaben intelligente Laien den Impuls, die Rabbinen waren höchstens die Nachgebenden.

So hoch ich die damaligen Rabbiner in Berlin schätze, so gross auch meine Pietät gegen sie ist, der Gottesdienst stände vielleicht dort, wie damals vor sechzig Jahren fast noch überall in Deutschland, in seiner Verwilderung, Erbauungslosigkeit da, die gerade Biedersten, Edelsten, Gebildetsten wären dem Gotteshause entfremdet geblieben, wenn nicht durch die Bemühung einiger Intelligenten der sel. Dr. Sachs auf die Kanzel berufen worden wäre, zum Theil freilich auch, um der eigentlichen Reform in der Johannisstrasse ein Paroli zu bieten.

Ueber seine Stellung zu dem fraglichen Schriftthum hat sich Verf. der vorliegenden Abhandlung, einer der (אנשי בלי שם aber doch) ältesten der Rabbiner Deutschlands, der von seiner frühesten Jugend bis heute Bibel und Talmud nicht aus seinem Gesichtskreis verlor, an mehreren Stellen dieses Buches ohne Scheu und Rückhalt ausgesprochen, dass er Talmud und Schulchan aruch von menschlichen Fehlern, Schwächen und Irrthümern ihrer Zeit nicht freisprechen kann. Man höre hierüber die Stimme eines in der Gelehrtenwelt hochgefeierten Mannes, des Professors am Colleg und Rabbiners in Görz, des seligen Reggio.

Er schrieb 1853 in der hebr. Beilage zur Wiener Vierteljahrschrift: **„Ich weiss, warum die Herren über meinen „Bechinath ha Kabbalah“ sich nicht vernehmen lassen; aus ihrem Schweigen erkenne ich ihre Gesinnung. Der Ruhm der Rabbiner und ihr Ruf gründet sich auf ihre Beschäftigung mit dem Talmud, das ist der Fels, auf dem sie ihre Aussichten, höher zu steigen gründen; darum kämpfen sie für ihn mit aller Kraft, denn sie stehen und fallen mit ihm. Deshalb knirschen sie gegen Jeden, der so kühn ist, die Mängel und Fehler des Talmuds aufzudecken, und bemühen sie sich hartnäckig, alle in ihm befindlichen Irrthümer aufrecht zu erhalten...“**

So der ehrwürdige siebzigjährige Greis, den wohl keiner unter allen Rabbinen Deutschlands an Vertrautheit mit dem Talmud überragt, mit dem aber, was seine profunde Kenntniss und Erforschung der heiligen Schrift, die Gewandtheit und Klassicität seines hebräischen Stiles betrifft, — was mir gewiss keiner meiner Collegen ver-

übeln wird — keiner von unseren Zeitgenossen — mit Ausnahme des sel. Luzzato — sich messen könnte. Und dieser, unbesoldet sein Rabbineramt verwaltende Reggio war keineswegs Neolog und reformsüchtig, er polemisirt ja an vielen Stellen gegen den sonst von ihm hochverehrten Modena und tritt bisweilen für den Talmud in die Schranken. Aber er gehörte zu den wenigen Charakteren, denen die Wahrheit über Alles geht: er gehörte nicht zu denen, die, wie so viele Talmudisten, uns in der Religion zu befestigen vermeinen, wenn sie es — man verzeihe uns den Ausdruck — besser, vorsichtiger als die Gottheit selber machen wollen; sondern zu denen, die es der höchsten Weisheit, Gott selber, überlassen, wie er sein Gesetz befestigt, beschützt und umhegt wissen wollte.

Aber ich bin weit entfernt, das so herbe Verdict unseres hochverehrten sel. Reggio vollauf, ohne Einschränkung zu unterschreiben, etwa über alle Talmudanbeter den Stab zu brechen. Lange nicht bei allen ist Selbstsucht, Selbstberäucherung das Motiv ihrer Talmudverhimmelung.

Der jetzige Nachwuchs, die heutigen jungen Theologen, kennen nur einen geringen Theil des Talmuds, der bei weitem grössere Theil ist ihnen unbekannt, wofür wir sie durchaus nicht verantwortlich machen können. Einen Theil ihrer Lebensjahre müssen sie auf dem Gymnasium zubringen, später auf der Universität Humaniora, Philologika und Philosophika, homiletische Studien betreiben. Nun kommt allerdings die obligate Erlernung und Pflege der rabbinischen Casuistik. Später im Amte haben sie, was wir ihnen gewiss nicht verübeln, um ihren Predigten den Beifall des Publicums zu sichern, volle Veranlassung sich mehr mit den deutschen Classikern, als mit den הויות דאבי ורבא zu beschäftigen. Hätten sie Musse, den bei weitem grösseren Theil des Talmuds (und des Schulchan aruch) zu studiren, so könnten sie unmöglich wünschen, dass die fraglichen Werke übersetzt und noch weniger im Ernste hoffen, dass dann diese Literatur bei Juden und Nichtjuden an Ansehen und Achtung gewinnen würde. Wohl findet sich in den 12 voluminösen Folianten des Talmud auch Schönes, Löbliches, Schätzbares: aber mehr als zehn Zwölftel enthalten ja Antiquirtes, Verlebtes, das nur noch für diejenigen nicht ganz unbrauchbar geworden, die an eine

einstige Rückkehr nach Palästina, an den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem glauben, wo die Priester einen „herrlichen!“ Gottesdienst, über dessen zeitige und zeitliche Unterbrechung sie Thränen vergiessen und Seufzer ausstossen — wieder herstellen, die Thiere schlachten, sie abhäuten, ausweiden, das Blut und Fett auf dem Altar in Rauch aufsteigen lassen werden. In diesem Sammelwerke, worin Hunderte von Personen, gebildete und ungebildete, erhabene und seichte Charaktere, die in verschiedenen Jahrhunderten, in verschiedener Herren Ländern das Wort geführt, finden sich auch Märchen, Abergläubisches,[1]) Gespensterhaftes, auch Einiges, das sich leider (ich will nicht sein ein מגלה טפח, sondern vielmehr ein מכסה טפחים) mit unserer heutigen fortgeschrittenen Gesittung und Moral durchaus nicht vereinigen lässt. Dem Talmud ist darob nicht zu grollen, er theilt die Schwächen und Irrthümer seiner Zeit- und seiner Landesgenossen. Dazu kommen noch die grausamen Verfolgungen, Scheiterhaufen, und was noch immer in majorem dei gloriam gegen sie verübt wurde. Aber wie unfasslich, wie unbegreiflich, ihn als einen unfehlbaren Codex anzuerkennen und preisen zu wollen! Es gereicht uns gerade zur Ehre, dass wir — trotz des Talmuds, trotz mancher Fadheiten, Abgeschmacktheiten, trotz mancher nicht zu billigenden Maximen, die freilich nicht das Volk, sondern nur Talmudisten vom Fach kennen, — durch eigenes Denken, Forschen und Arbeiten, ohne summus episcopus, ohne Consistorium, ohne Oberkirchenrath es dahin gebracht, dass wir an Wahrheitsliebe, Gerechtigkeit, Moralität, Gesittung und Humanität der besten Gesellschaft unserer christlichen Mitbürger nicht nachstehen.

Ueber die Hyperorthodoxie, die auch das Fadeste, Abgeschmackteste in der talmudischen und Schulchan aruch-Literatur, nach der Maxime credo, quia absurdum, für göttlich offenbart hält, will ich kein Wort verlieren. Wohl giebt es Gott sei Dank auch Viele, die im Talmud wohl bewandert und von dem besten Willen

[1]) Statt unzähliger Beispiele nur das eine: Eine der allerherrlichsten biblischen Institutionen, ein Sabbathgesetz, wird in der Mischnah Erubim 4, 1 mit den Worten eingeleitet, wie es sich in dem Falle verhalte, wenn Jemand von einem Dämon über die Sabbathgrenze hinausgeführt wird.

beseelt sind, das Bessere einzuführen, aber (s. oben) dem Antisemitismus gegenüber müsse nach ihnen selbst der leiseste Schein einer Uneinigkeit unter uns vermieden werden. So tragen wir, die wir ein unserer Ueberzeugung entsprechendes, freisinniges, fortschrittliches Judenthum wünschen und erstreben, den Schaden davon; den Gewinn heimst die Hyperorthodoxie ein, der sich jetzt die Neuorthodoxie anschliesst, und so ist seit Mitte der siebziger Jahre eine Stagnation, — nein, nicht Stagnation, sondern nach dem Wahlspruch ודלא מוסיף יסיף ein Rückschritt eingetreten; an dem Gewinn participiren die Antisemiten, die mit der einzigen Ausnahme der Inhibirung des rituellen Schächtens, ja nichts sehnlicher wünschen, als dass wir in Cultus und Cultur, in Riten und Sitten, uns von unseren christlichen Mitbürgern durchweg unterscheiden und für die Uebersiedelung in's Ghetto vorbereiten sollen.

Aber die Verquickung der Ultra- mit der Neuorthodoxie ist doch nur eine Mesalliance. Vergleichen wir nur die jüngsten beiden Expectorationen der beiden Schulen. Es liegt mir gewiss fern, mit meiner Kritik zwei Vertreter beider mir nicht sympathischer Richtungen herabzusetzen; ich kenne deren anderweitige grosse Verdienste um das Judenthum, die ich gewiss anerkenne. Die „jüdische Presse" bezeichnet im Jahrg. 1894 in einem Nachruf auf Dr. Jellinek Nr. 1 S. 1. im Gegensatze zu der freisinnigen Richtung die ihrige als die, „welche Gewissen und Ueberzeugung davor zurückbeben lässt, Menschenwitz und Deutelei an die Stelle des Gotteswortes der Bibel zu setzen". Der Verfasser jenes Nachrufes, wer er immer sei, verzeihe mir, wenn ich sagen muss, dass gerade das Entgegengesetzte die Wahrheit ist. Das Streben der Freisinnigen, die sich mehr dem Karäismus nähern, ohne gerade wie dieser zu buchstäbeln, geht dahin, den Sinn und die Bedeutung des Bibelwortes ganz zu erfassen und ihm Folge zu geben, während es ja gerade „der Menschenwitz, die Deutelei, die Willkür, die man an die Stelle des Gotteswortes setzte", war, was die Karäer dem Talmudismus abwendig machte, wie es auch heute der Wunsch und das Streben des freisinnigen Judenthums ist, statt der talmudischen Witzelei und Deutelei das Bibelwort zu setzen. Ist es nicht gerade der Talmud, der sich erkühnt, das Wort Gottes zu amen-

diren, zu meistern? Statt vieler hundert Beispiele nur zwei: Nach dem Gotteswort soll am ersten Tage des siebenten Monats in die Posaune gestossen, am fünfzehnten desselben der Feststrauss genommen werden; aber der Talmudismus ist religiöser! Wenn der erste, resp. der fünfzehnte Tag des siebenten Monats auf Sabbath fällt, so unterbleibe dies, denn man könnte vergessen, den שופר, resp. den לולב schon am Rüsttage in das Gotteshaus zu bringen, und würde dann erst am Sabbath „die schwere Last!" dorthin tragen. Die Schrift lässt Gott von sich selber sagen ונקה לא ינקה, „dass seine Langmuth doch auch eine Grenze habe und beim Verharren in der Sünde die Strafe nicht ausbleibe". Die Talmudisten aber legen uns die Unwahrheit in den Mund, Gott das Entgegengesetzte sagen zu lassen ונקה „er lässt ungestraft". Das Raisonnement Rabbi Eleasars Gem. Joma 86a hierüber kann doch einen nüchternen Forscher unmöglich befriedigen, und noch dazu der ungrammatische Schluss des Verses mit einem Infinitiv.

Während nun die „Jüdische Presse" den theologischen Freisinn tadelt, dass er die eigentliche Willkür, seinen Aberwitz in die heilige Schrift hineindeutelt, dagegen die strengen Anhänger des Talmuds lobt, die — der Wahrheit diametral entgegen — allein sich stricte an die Bibel anschliessen, enuncirt Herr Oberrabbiner Dr. Güdemann das Entgegengesetzte: er hebt es als das Hauptverdienst des Talmud hervor, dass er sich über die Bibel erhebe, es besser wisse, besser mache als diese [1]). Dr. G. spricht in seiner sonst rhetorisch meisterhaften Rede zur Einweihung des Wiener Rabbiner-Seminars, wie sie in Nr. 43 der „Israel. Wochenschrift" 1893 abgedruckt ist, unter Anderem wörtlich, wie folgt: „Dem Talmud imponirt gar nichts, nicht einmal der Himmel [2]), nicht im Himmel ist die göttliche Wahrheit zu suchen, lautet sein Grundsatz, den wir verwegen nennen müssten, wenn ihm nicht nach der talmudischen Sage, welche diesen Grundsatz aufgestellt

[1]) Wie sich ja der Talmud selber an mehreren Stellen eine solche Superiorität vindicirt: חכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה Ferner: יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה. Freilich wird hinzugefügt: בשב ואל תעשה Vgl. dazu ידי מלאכי.

[2]) s. was ich unten S. 385 Note 2. תניר עבנאי darüber bemerkt.

und verherrlicht, Gott selbst Beifall gezollt hätte.“ Ich aber rufe diesem Verdict — wahrlich eher licentia poetica denn als objective Lehre — zu: הכמים הזהרו בדבריכם es könnte uns gefährlich, zumal in unserer Zeit des Antisemitismus, sehr gefährlich werden. Wird unsere Religion angegriffen, unser Moral- und Sittengesetz als ein gegen das christliche inferiores herabgesetzt, so sagen wir, und mit vollem Recht, das jüdische und das christliche Sittengesetz ist ein gemeinsames, die Quellen und Wurzeln Beider sind „Das Alte Testament“, und wir weisen den feindlichen Vorwurf und Angriff, dass der Talmud den Juden über die Bibel geht, zurück. Hier aber wird den talmudischen Enunciationen eine grössere Autorität als den biblischen vindicirt, und als sei die Bibel ohne Talmud „etwas Veraltetes, Todtes, ein גוף בלא נשמה ein Körper ohne Seele, ohne Geist“ [1])

[1]) So kann man von beiden Schulen (— der starren und der vermittelnden Orthodoxie — es liegt mir wahrlich fern, sie zu schmähen oder zu verletzen, aber amicus Plato, sed magis amica veritas —) sagen לא הרי זה בהרי זה הצד השוה שבהן: „von diamentral entgegengesetzten Gründen aus, sind sie schwärmerische verzückte Verhimmler des Talmuds.“

Ich aber und meine Gesinnungsgenossen sagen: Die Bibel allein ist und bleibt für uns der heilige und lautere Born, der Talmud nur dessen oft noch klarer und lauterer, eben so oft aber auch verschwommener, getrübter Kanal oder Graben. Die Bibel allein ist unser stetiger Wegweiser und Meister, den Talmud können wir höchstens als seinen zuweilen intelligenten und geschulten, zuweilen unbeholfenen und — sit venia verbo — verpfuschenden Lehrling und Gehilfen betrachten. Und darum schwören wir nicht auf den Talmud, obgleich wir, selbstverständlich, den weisen und gelehrten antisemitischen Tugendhelden und Consorten im Tivoliheiligthum nicht das Recht einräumen über ihn und seine Gelehrten zu Gericht zu sitzen. Salomo (Spr. 30, 12 bis 14) hält euch einen Spiegel vor, worin ihr euch in eurer wahren Gestalt erblicken könnt. Und Christus: „Ihr Heuchler und Scheinheilige ziehet zuvor den Balken aus eurem Auge, darnach besehet, wie ihr den Splitter aus eurer Brüder Augen ziehet.“ (Matth, 7, 3.) Hat das bubenhaft freche Treiben dieser verrohten, verkommenen Gesellschaft auch nur vor dem Kranken- und Sterbebette des besten unter allen Fürsten Halt gemacht? Und gerade die se Menschen — Antisemiten und die ihnen an Gerechtigkeit und Menchenliebe am meisten verwandt sind — haben die Stirn, sich als die Säulen und Stützen des Thrones und Altars aufzuspielen! Der Prophet aber, Jerem., ruft euch

Auf eine Anfrage einiger meiner Gemeindemitglieder, wie auch von auswärtigen Freunden, warum mein Name unter dem Manifest meiner Collegen (der zweihundert Rabbiner Deutschlands) über den Talmud fehle, ob hier Zufall oder Absicht waltete, erwiderte ich am 3. März 1893 in der hiesigen (Oppeler) Zeitung unter der Ueberschrift „Noch einmal der Talmud" Folgendes: „Die geehrte Redaction brachte in dieser Woche einen Artikel über den Talmud von einem Nichtrabbiner. Gestatten Sie nun über dieses in jüngster Zeit so oft ventilirte Thema die Abgabe eines Votums von einem Rabbiner. Ich unterschreibe mit Ausnahme einiger Redewendungen, die besser weggeblieben wären, alles in dem fraglichen Artikel Gesagte. Rechtliebende Menschen, Christen wie Juden, hat sich der Verf. durch seine Aufklärung zu Dank verpflichtet. Ich meinerseits wünschte, dass die zweihundert Rabbiner Deutschlands in ihrer Erklärung (statt der Definitionen und Distinctionen über Talmud und Schulchan aruch, die, eine geringe verschwindende Minorität ausgenommen, für die Juden Deutschlands in der That eine terra incognita sind, die den Talmud nie gesehen haben und nie sehen werden) sich darauf beschränkt hätten, auf die Religionsbücher, Katechismen und dergl. hinzuweisen, nach denen die jüdische Jugend unterrichtet und erzogen wird! Nach meinem besten Wissen und Gewissen sollte jene Erklärung also lauten: „Was Sittengesetz und Moral betrifft, ist uns die Bibel ausschliesslich massgebend und Richtschnur; wo diese durch die veränderten Local- und Zeitverhältnisse unserer Zeit nicht ausreicht, muss die mens sana, [1]) die Erfahrung, ein gesunder

zu: Was hat die Spreu mit dem Korn für Gemeinschaft? oder 13, 23: Wandelt etwa der Mohr seine Haut, ein Panther seine Flecken? So wenig könnt ihr noch Gutes üben, die ihr des Bösen gewohnt seid. Paul. ruft ihnen zu II Cor. 6, 14 u. 15: Was hat die Gerechtigkeit für Gemeinschaft mit der Ungerechtigkeit? Wie stimmt Christ. mit Belial?!

[1]) Schliesslich bleibt ja doch der Verstand das höchste Tribunal in der Beurtheilung der religiösen Satzungen; denn, wenn wir auch nicht blos ein altes und ein neues, sondern sogar auch ein mittleres und wer weiss welch anderes Testament und heiligen Codex noch hätten, ohne Nachdenken und Verstand wäre uns ja Alles nichts nütze. Schon A. b. Esra sagt: „Der Verstand ist der vermittelnde Engel

geläuterter Zeitgeist und Culturfortschritt helfen, wie es in der That eine Reihe gediegener, von Juden in nachbiblischer Zeit in hebräischer und anderen Sprachen verfasster Schriften giebt, die hinter denen anderer Confessionen und ihres autoritativen Schriftthums an innerem Gehalt keineswegs zurückstehen." (Ich empfehle gebildeten wirklich frommen

zwischen dem Menschen und Gott." Und in der That haben wir uns ja in so vielen Lebensbeziehungen nicht blos über den Talmud hinweggesetzt, sondern sind auch über die Bibel zur Tagesordnung übergegangen. Würden wir bei unserem vorgeschrittenen Denken jetzt, wenn uns auch die Iurisdiktion vom Staate nicht genommen wäre, etwa wie einstmals im theokratischen Staate, für gewisse Delicte die Todesstrafe, oder auch nur Geisselhiebe oder Excommunication verhängen?! (Vergl. Mos. Mendelssohns Jerusalem.) C'est tout comme chez nous. Auch die gläubigsten, religiösesten Christen, unsere katholischen wie protestantischen Mitbürger, denken und verfahren, — was ihnen gewiss nur zur Ehre gereicht — ganz anders als ihre mittelalterlichen Vorfahren. Sie verwerfen und verurtheilen die grausame Hinrichtung eines Huss, eines Servet und eines Giord. Bruno*). Unsere heutigen intelligenten gefühlvollen katholischen Mitbürger sind weit entfernt, mit einem Kirchenvater — es für ein Vergehen gegen die Kirche zu halten, wenn sie einem Akatholiken Almosen ertheilen, und sie glauben vielmehr sich Gottes Wohlgefallen zu erwerben, wenn sie dem Ausspruch 3. M. 18, 19 „Liebe deinen Mitmenschen" die weiteste Ausdehnung geben.

*) Homo sum, nihil humani etc. Unter Juden, Katholiken und Protestanten gab es stets edle und gute Menschen, aber auch verthierte Unmenschen. Der Atheismus zählte gerechte und gefühlvolle Männer in seiner Mitte, ebenso aber erzeugte der starre, finstere Glaube Fanatiker, die wie die Raubthiere über ihre Menschenbrüder herfielen.

Auch das jüdische Mittelalter, wenn auch nicht mehr im Besitz der Jurisdiction, liess doch sein auto da Fé durch die weltlichen Behörden vollziehen.

In einer Rabbinerversammlung um 1460, so berichtet das authentische Geschichtswerk „Juchasin", gab R. Sam. Sarsa dem Zweifel Raum, ob die Welt wirklich geschaffen, oder nicht schon von Ewigkeit an vorhanden war, worauf ihn der Vorsitzende, R. J. Kampanton, bei der weltlichen Behörde denuncirte, um den vermeintlichen Ketzer dem Scheiterhaufen zu weihen. Welcher Jude in heutiger Zeit aber, und wäre er der verknöcherteste Zelote, würde nicht vor solchem mit Feuer und Schwert wüthenden Glaubenseifer zurückschaudern?! Tantum religio potuit suadere malorum. (Lucr. de rerum natura 1, 102) Es ist unwiderlegbar: Religion ohne Vernunft hat stets viel Unheil angestiftet.

Christen statt vieler anderer auch nur die Lectüre des einen Buches, das den Titel „Herzenspflichten" führt, gegen 1100 p. Ch. verfasst. Sie werden gestehen, dass sie etwas Gediegneres noch nicht gelesen haben).

„Der Talmud und Schulchan aruch dienen selbst den stabilen hyper- und den neu-orthodoxen Rabbinern als Gesetzbücher ausschliesslich nur für die Ausübung meist äusserer, ich möchte sagen, todter Ceremonien, deren Beachtung oder Vernachlässigung für die übrige menschliche Gesellschaft ganz irrelevant und indifferent ist. Eine solche Erklärung allein könnte die deliratio antisemitica, wenn sie noch heilbar wäre, vielleicht curiren. Uebrigens nehmen jetzt selbst auf dem Felde des Ceremonialwesens viele jüdische Theologen Deutschlands und anderer Culturländer dem Talmud gegenüber einen freieren, protestirenden Standpunkt ein." Das fragliche Thema betreffend, findet sich in dem vorliegendem Werke Seite 198 und 297 nach einer strengen Abrechnung mit dem Talmud auf seinem speciellen Gebiete, dem starren Ceremonialismus, folgender Passus: „Wir können den Wunsch nicht oft genug wiederholen, dass Alle, die sehen wollen, unsere Religionsgesetze in den Werken, die in der Landessprache verfasst sind, namentlich die in den Schulen eingeführten, noch so verschiedenen Religionsbücher, Katechismen und Auszüge aus den biblischen Geschichten nachlesen möchten; man wird in denselben nichts finden, was gegen die Gerechtigkeit, die Moral und die gute Sitte, die Liebe zum Mitmenschen im Allgemeinen und zum Mitbürger desselben Vaterlandes im Besonderen und dergl. verstösst; wohl aber wird jeder Wahrheitsliebende erkennen und anerkennen, dass Heil, Wohlfahrt und Segen für das ganze Menschengeschlecht erblühen würde, wenn alle Welt diese Lehren zur Richtschnur für ihr Leben und Streben nähme." Dieser letzte Satz war bereits niedergeschrieben, lange bevor der preuss. Cultusminister die jüdischen Religionsbücher zur Enquête eingefordert hatte; gesprochen, wenn auch nicht dem Wortlaute, aber doch dem Inhalt und Sinne nach, von Schreiber dieses bereits 1869 und 1871 in den Commissionssitzungen der Synoden zu Leipzig und Augsburg.

Ich schliesse dieses „Nachwort und Bekenntniss", wie vor achtzehn Monaten das „Vorwort", mit einer Mahnung des allseitig

hochgefeierten sel. Sam. David Luzzato zu den Worten: תורת אמת היתה בפיהו וכו' des חותם הנביאים Malcachi 2, 6: כן חובת כהני עם ישראל העומדים לשרת בקדש זה היום לאהוב האמת בתורת ד' ולא לחפא עליו דברים אשר לא כן בחדוד שכל המעוקם. ישמעו המורים בישראל ויקחו לקח „Mögen sich die heutigen Priester (die Volkslehrer) in Israel dies merken, in der Lehre Gottes der Wahrheit nachzustreben und sie nicht durch ihren blendenden verschrobenen Menschenwitz zu entstellen.“ Gewiss hat der nach dem wahren Wortsinn forschende hervorragende Schriftgelehrte vor den mancherlei rabbinisch-talmudischen Schrift-Deuteleien und Entstellungen warnen wollen.

Geschrieben Oppeln, den 1. Febr. 1894, am Tage meines beginnenden dreiundachtzigsten Lebensjahres תרנד יום ה לסדר בל אשר דבר ד' נעשה ונשמע. „Was der Herr geboten, wollen wir hören und befolgen.“

Nachschrift.

Nachdem ich dieses Nachwort geschlossen und jetzt zum Abdruck befördere, kommt mir ein Ztg.-Bericht über eine Reichstagssitzung zu Gesicht, den ich nicht unbesprochen lassen kann. Es betrifft den parlamentarischen Disput zwischen zwei Abgeordneten.

Der eine äusserte sich: „Nicht die Religion schafft Cultur, sondern Cultur schafft Religion.“

Cum grano salis ist hieran gewiss viel Zutreffendes, und gehört auch der Autor jener Aeusserung nicht gerade zu den Offenbarungs-Gläubigen, wir befolgen das πάντα δὲ δοκιμάζετε τὸ καλὸν κατέχετε oder nach jenem Rabbi: קבלו האמת ממי שאמרו „Nehmet die Wahrheit an, woher sie auch kommt“. Man möchte zu jenen im Reichstage gesprochenen geflügelten Worten den Ausspruch jenes griechischen Weltweisen als Commentar hinzufügen: Wohl ist der Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen, aber auch: „der Mensch schafft sich Gott in seinem Ebenbilde.“ Geben wir diesem Gedanken noch einen anderen Ausdruk: Wie es ein und derselbe Lichtstrahl ist, der von der Sonne ausgeht, der sich aber verschiedentlich bricht und gestaltet, je nach dem Gegenstand, auf den er auffällt, so äussert sich das religiöse Leben je nach dem

Verstand, Charakter und selbst dem Temperament des Menschen. Vergleichen wir z. B. Theologen mit Theologen, einen Stöcker, einen Rohling, den Schüler und Adepten des Apostaten, bald kath., bald luther., und, wer weiss, wie noch immer getauften, später mit Ehrenstrafen belegten Aron Briemann, mit jenem gefeierten Domprediger Veith in Wien, Aug. Neander in Berlin und Franz Delitzsch in Leipzig.

Vergleichen wir auch einen Geschichtsschreiber Treitschke (s. S. 499) mit einem Mommsen. Letzterer schreibt unterm 4. November 1893 von Rom aus an Léo Errera, Professor an der Universität in Brüssel, zu seinem Werke „Les Juifs Russes" über die traurigen Judenverhältnisse fast ebenso, wie der unvergessliche, von uns Allen angebetete gottselige Kaiser Friedrich III., gesprochen: „Le tableau navrant que vous en — sc. des persécutions des Juifs Russes — tracez . . . ne manquera pas d'émouvoir beaucoup de coeurs et de leur dévoiler l'abime où le bon sens et l'humanité à la fois paraissent devoir s'engloutir. Mais, parmi ces coeurs que vous aurez émus, s'en trouvera-t-il qui soient capables de remédier à ce fléau honteux et non seulement de déplorer, mais aussi d'effacer la tache la plus noire du siècle?" So appellirte gleichsam der weniger gut informirte Mommsen (s. u. S. 462) an den später besser informirten M. Das vermögen nur gute, grosse Charaktere; ein Gleiches nehmen wir an Rénan wahr. Dazu können kleine Geister sich nicht erheben.

Kommen wir jetzt zu dem fraglichen parlamant. Duell zurück. Der Gegner jener so freisinnigen Aeusserung meinte: Das Christenthum hätte seine eigene Cultur erzeugt und aufgebaut[1]).

Existirte aber nicht wirklich schon eine vorgeschrittene Cultur, zum Theil sogar eine grossartige, durch die Literatur der Griechen

---

[1]) Wir sind weit entfernt, die grossen Verdienste zu verkennen, die sich das Christenthum — freilich nicht ein Tivoli-Christenthum — um einen grossen Theil der Menschheit erworben, (s. die sehr interessanten Worte des Maim. Melach. C. 11 § 4 Amsterd. Ausg. u. d. Dissert. des Nachmani, gehalten vor König Jacob von Aragonien, ed. Jellinek S. 5). Das Judenthum verdankt ihm wohl auch die Durchführung der strengen Monogamie, die sonst vielleicht dem R. Gersom nicht in dem Masse gelungen wäre.

um nur statt der vielen Philosophen einen Plato, den phil. Redner Isokrates anzuführen „Ἃ πάσχοντες ὑφ' ἑτέρων ὀργίζεσθε ταῦτα τοὺς ἄλλους μὴ ποιεῖτε," oder einen Aristoteles? Und was das besonders Ethisch-Sittliche betrifft, die mosaische Gesetzgebung? Sind die Zehn Gebote, die ja Christus zweimal anführte, kein Fonds der Ethik und Sittenlehre? Hat Christus nicht wörtlich dem Pent. 5. M. 6, 5 den Vers entnommen: Liebe den Herrn deinen Gott mit ganzem Herzen, ganzer Seele und mit allem Vermögen? Fand Christ. nicht 2 M. 23, 8 den Ausspruch: „Von jedem lügenhaften Worte sollst du dich fern halten od. 5. M. 16, 20: Nach Gerechtigkeit strebe, ja vor Allem strebe nach Gerechtigkeit?!" Stand die Lehre des Judenthums, die mehr als in einer Stelle die Liebe zu dem Fremdling einschärft, nicht über unserem heutigen bürgerlichen Gesetze in seiner Praxis? Fand Christ. in dem sogenannten Alten Testament nicht die rechte Feindesliebe eingeschärft 2. M. 23, 4 u. 5, 5. M. 22, 1 u. 2? Ferner Sprüche Sal. 24, 17: Wenn dein Feind fällt, freu' dich nicht, wenn er strauchelt, frohlocke nicht, sowie das. (25, 21): Wenn dein Feind hungert, sättige ihn, durstet er, reich' ihm den Labetrunk?? Hat nicht Christ. selber gesagt (Math. 15, 17 u. 18. Luk. 16, 17), dass er nur gekommen sei, das Mosesthum zu erfüllen und eiferte nur gegen Missbräuche, hat also Christ. nicht eine jüdisch vorgeschrittene Cultur vorgefunden? — Und da ich, mit Ausnahme der antisemitischen Gesellschaft und Consorten, absichtliche Unterdrückung, oder auch nur Verschweigen der Wahrheit keinem Abgeordneten zutraue, so muss ich nur annehmen, dass Dr. L. weder im Alten noch im Neuen Testament gut bewandert ist.

Schliessen wir dieses Nachwort mit einem Spruche aus dem Alten und aus dem Neuen Testament: „Diese Dinge thuet, die Wahrheit redet Einer mit dem Andern, Keiner von euch sinne auf Böses in seinem Herzen gegen seinen Mitmenschen, denn dergleichen hasse ich; die Wahrheit und den Frieden liebet. Das ist der Spruch Jiwehs" Zacharj. 8, 16, 17. 19.

„Daran wird es offenbar, welche die Kinder Gottes sind . . . Wer nicht recht thut, der ist nicht von Gott, und wer nicht seinen Bruder lieb hat." 1. Joh. Cap. 3, 10.

I.

גיד הנשה.

Die Spannader. (Nervus ischiadicus.)

Wir beginnen selbstverständlich mit diesem sogenannten Verbote, weil es in der heiligen Schrift das erste ist, das exclusiv mit Israeliten in Verbindung gebracht wird. Hier zeigt sich aber gleich, warum wir die Ordnung nach dem aufgestellten Schema nicht einhalten können, warum wir nicht mit dem ersten, sondern mit dem zweiten, dem religiösen Gesichtspunkt, hier beginnen: ich muss mich nämlich vor Allem an die Exegese wenden, ich führe gleichsam einen Kampf gegen das Dasein dieser Satzung, ich spreche ihr nämlich die Existenz ab — es liegt hier kein eigentliches Verbot vor — und vindicire ihr nur die Bedeutung einer Usance, einer „Gepflogenheit". Darum kann ich hier nicht anders als mit der Exegese beginnen. Der Referent jenes Capitels in der Genesis (32), worin von der „Spannader" die Rede ist, hat die Gepflogenheit der Enthaltung von dem Genusse der Spannader im Leben der zeitgenössischen Israeliten vorgefunden; in den ihm vorliegenden heiligen Urkunden selbst fand er kein Verbot vor, noch weniger einen Grund für diese Enthaltung. Da bot eine zur Zeit des Referenten oder früher schon verbreitete Sage von dem Ringkampfe des Erzvaters ihm Gelegenheit, jene Gepflogenheit der Abstinenz von der Spannader zu motiviren und bei Gelegenheit jenes Referats die Worte V. 33 „Darum essen die Kinder Israels die Spannader nicht bis auf den heutigen Tag" gleichsam

in Parenthese, als Glosse beizufügen[1]). Dass diese Parenthese als Interpolation zu betrachten ist, dürfte kaum zu bezweifeln sein.

Doch lassen wir die Bibel selber berichten. Diese erzählt uns 1 M. 32, 25 ff. den Kampf Jakobs (sei es, dass dieser Kampf in Wahrheit und Wirklichkeit stattgefunden, oder dass es — nach einer anerkannten Autorität — (a) dem Erzvater in einer Vision, einem

[1]) Diese Aufstellung, die ich mir selbstständig und ganz unabhängig gebildet, finde ich hinterher bestätigt bei Dr. Fürst zu unserer Stelle in seinem Bibelwerk: „In diesen Versen mischte der Bearbeiter eine merkwürdige, aus alten, volksthümlichen Stoffen gebildete sinnbildliche Mythe ein (vergl. weiter unten antiquar. Gesichtspunkt), um in Jacob vorbildlich das ganze Hebräervolk als siegreiches Israel darzustellen. . . . Die drei Namen Jabbok*), Penuel und Israel werden vom Erzähler sämmtlich auf das Nachtstück der Mythe zurückgeführt, Jabbok soll den Ringstrom, Penuel die Sichtbarkeit El's (אֵל) und Israel den Gotteskämpfer bedeuten; wie überhaupt dieser Bearbeiter der Vätergeschichten die mitgetheilten Sagen und Mythen, durch welche er das Leben des Erzvaters umstrahlen lässt, mit den Namen etymologisch verknüpft. Aus dieser Erzählung leitet ein sehr später Ordner des Fünfbuches die Gewohnheit der Israeliten her, das um die Hüfte vorn sich befindende Fleisch nicht zu geniessen, weil dieser Theil durch die göttliche Berührung geheiligt wurde. (S. weiter unten das im Namen Knobels Mitgetheilte.) Da aber im ganzen mosaischen Gesetz von diesem Verbot — besser „dieser Gepflogenheit" — nichts vorkommt und die Motivirung auch ohnehin höchst sonderbar erscheint, so kann man nicht zweifeln, dass es späteren Ursprunges**) ist und aus anderen Ursachen entstanden sein mag, und dass V. 33 sehr spät hinzugefügt wurde, um den Werth dieses Brauches zu erhöhen.

*) Gesenius bemerkt: „In יבק ist auf eine Etymologie von אֲבַק angespielt, als ob es für יַאֲבק (Kampf) stünde." Ich würde statt an יַאֲבק eher an יַאֲבַק V. 24 denken. Und warum wird nicht, was doch so nahe liegt, an die Transmutation von יעקב und יבק gedacht, Jacob — Jabok?

**) „Später" ist ein ganz unbestimmter, sehr dehnbarer Begriff. Ob frühen oder späten Ursprungs, ist übrigens für das hier Gesagte ganz nebensächlich. Ja, gerade aus dem Umstande, dass das eigentliche Motiv jener Abstinenz schon in gänzliche Vergessenheit gerathen war, ist eben anzunehmen, dass der Referent einen älteren Brauch vorgefunden hat.

NB. Die ausf. Citate (a), (b), (c), die sich nicht als Fussnote finden, sind am Schlusse des Artikels angebracht.

Nachtgebilde und Traumgesichte nur also geschienen) mit einem Manne איש, der aber später (V. 29 und 30) ein göttliches Wesen אלהים genannt wird[1]). In diesem Kampfe nun wurde der Ball an dem Hüftgelenke Jakobs verrenkt, und darauf lesen wir (V. 33) die Worte: על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה אשר על כף הירך עד היום הזה „Darum essen u. s. f. bis auf den heutigen Tag." Der unbefangene, nüchterne Sinn, die einfache, gesunde, vorurtheilslose Exegese lässt keinen Zweifel darüber, dass hier von keinem Verbote die Rede ist, dass das Futurum לא יאכלו hier kein prohibitivum „sie sollen nicht essen", sondern das historicum ist, das eine Usance, eine Gepflogenheit bezeichnet: Die Kinder Israels (wohl um die Erinnerung an den Kampf des Vaters festzuhalten) enthalten sich des Genusses jenes Nervs. Der Referent meint mit seinen Worten: Gewiss haben sich zunächst die eigentlichen Kinder Israels, des Erzvaters, dieser Speisen enthalten, aber auch bei späteren Nachkommen des Erzvaters, den Zeitgenossen des Referenten, hat sich dieser Brauch forterhalten[2]).

Sollten jene Worte על כן לא יאכלו ב"י ein Verbot enthalten: Die Kinder (die spätesten selbst) Israel, die Israeliten, das Volk Israel überhaupt, sollen sich dieses Genusses enthalten, so musste es sich, wie alle anderen Gebote ohne Ausnahme in einem der

---

[1]) Hosea 12, 4—5 wird das Wesen, mit welchem Jacob gekämpft, bald אלהים bald מלאך genannt. Nach Theodor Mopsvetiensis habe sich Gott vermittelst eines Engels als Mensch vergegenwärtigt. Nach Josephus liegt hier eine Vision vor (b).

[2]) Josephus in seiner grossen Ungenauigkeit führt (Antiqu. 1, 20), jedenfalls gegen die Gemara, diese Enthaltsamkeit schon auf Jacob selbst zurück und leitet daraus für uns das Unstatthafte des Genusses ab (c). Aehnlicher Irrthum im Koran Sure III. (Nach Ullmanns Uebersetzung S. 43): Alle Speisen waren, bevor die Thora gegeben, den Kindern Israels erlaubt, ausgenommen die, welche Israel selbst sich versagte. Dazu die Anmerkung: „Jakob hat nach den Auslegern zum Koran in einer Krankheit gelobt, sich des Fleisches und der Milch des Kameels zu enthalten." Ohne Zweifel aber ist doch dieser Ausspruch Mohammeds auf unsere Stelle und auf das Verbot vom nervus ischiadicus zu beziehen. Vielleicht aber meint Mohammed mit Israel oder Jacob die Familie Jacob oder Israel im engsten Sinne, also die eigentlichen בני יעקב.

späteren Bücher des Pentateuchs unter der Zahl der mosaischen Verordnungen finden.[1]) Der Talmud zwar (Mischnah Chulin 7, 6) (d) sagt: בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו d. h. Moses hatte das spätere sinaitische Verbot hier antecipirt, das Verbot sei aber in Wirklichkeit erst nach der sinaitischen Gesetzgebung erflossen[2]), und die Gemara (101 b) will diese Ansicht damit begründen, dass die Kinder des Erzvaters erst bei der Gesetzgebung auf Sinai בני ישראל „Kinder Israels" heissen, während sie bis dahin בני יעקב „Kinder Jakobs" genannt werden. Raba רבא widerlegt schon daselbst diesen Irrthum, da sich die Benennung בני ישראל schon 1. M. 46, 5 findet. Er hätte schon aus früheren Schriftstellen 1. M, 36, 31 und 45, 21 berichtigen können. Mechilta z. St. huldigt keineswegs jener unrichtigen Ansicht und datirt jenes Verbot allerdings zurück auf die eigentlichen Söhne des Erzvaters אם[3])

---

1) Dieses so einfache, wie klare, durchaus gerechtfertigte Bedenken findet auch vollen Ausdruck in der Gemara (Synh. 59a). מדלא נשנית בסיני לבני נה נאמרה ולא לישראל. Aber wie so oft in der Gemara wird auch hier das logische Gewissen, ein gerechter Einwurf nach der Mens sana durch eine dialektische Wendung zum Schweigen gebracht ליבא מידעם דלישראל שרי ולעכו"ם (צ"ל ולבני נח) אסור. Und doch ist gerade nach dem Talmud den Noachiden manches verboten, was nach der sinaitischen Gesetzgebung gestattet ist, (siehe Näheres Ikarim III, 14.)

2) R. Ichudah huldigt (daselbst) allerdings der richtigen Ansicht und datirt die Observanz (oder Gepflogenheit) von den Söhnen Jakobs. והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה.

Vergleiche am Schlusse das Citat S. 13 (b) aus Josephus, wonach Jakob selbst schon (dann seine Nachkommen) sich des Genusses der Spannader enthielt. Auch der Midrasch, Jerusal. Pesiktha, respektirt die Gemara nicht und sagt יעקב נצטוה על גיד הנשה (Piska 12.)

3) Und die Gemara selber, hin und herschwankend, giebt doch an einigen Stellen zu erkennen, dass bei dem לא יאכלו ב"י zunächst doch nur an die eigentlichen Söhne Jokobs zu denken ist. Chul 91 heisst es: מאי דכתיב (ישעיה ט' ז') דבר שלח ביעקב ונפל בישראל — דבר שלח ביעקב זה גיד הנשה ונפל בישראל שפשט איסורו בכל ישראל.

Heisst das nicht mit klaren Worten, der Usus hatte blos bei den Söhnen Jakobs statt, später habe sich daraus (mit wie vielem Fug und Recht, bleibt dahingestellt) ein Verbot herausgebildet für ganz Israel? Und auch an einer anderen Stelle (Synh. 59, a) muss die Gemara im Gedränge der Debatte zur Ansicht des R. Jehudah rekurriren, dass die

אמרת בגיד הנשה שאיסורו קודם מתן תורה. Und so giebt es das einfache, wahrheitsgetreue Verständniss. Der Usus sei zunächst von den eigentlichen Söhnen Jakob-Israels ausgegangen, habe sich aber forterhalten עד היום הזה, d. h. bis zu den Zeiten des biblischen Referenten[1])

Ja der Zusatz עד היום הזה macht die Auffassung jener Worte על כן לא יאכלו (welche für uns, wie gesagt, nur eine Gepflogenheit ausdrücken) als ein Verbot: „Die Kinder Israels sollen nicht essen" für den gesunden Menschenverstand zu einer Unmöglichkeit. משתעי אינש (רחמנא) הכי rufen wir verwundert aus, hätte es nur einen Sinn, zu sagen: „Sie sollen etwas nicht essen bis zu diesem Tage", nämlich an welchem jener biblische Bericht erstattet wird?![2])

Im Allgemeinen schon hat der Verfasser des Buches חינוך diese Schwierigkeit wohl herausgefühlt, und er bemerkte deshalb: Man והאי לא יאכלו לא נאמר על דרך ס׳פור . . . אלא אזהרת הש״

---

h. Schrift selber die Worte: על כן לא יאכלו ב״י zunächst auf die eigentlichen Söhne Jakobs beziehe: אין לנו אלא גיד הכשה ואליבא דר״י (כליטר דמכני יעקב נאבר ג׳ה).

1) Mag zur Orientirung darüber, ob von einem „Verbot", oder nur von einer „Gepflogenheit", die Spannader nicht zu essen, die Rede ist, hier noch ein Citat folgen aus einem Buche, das namentlich auf dem Gebiete mysteriöser Gebräuche grosses Ansehen geniesst. Im Buche der Frommen § 231 lesen wir: Die Söhne Jakobs hätten aus Reue darüber, dass sie den alten Vater allein zurückgelassen und so das harte Begegniss verschuldet hatten, sich „g e l o b t", die Spannader nicht zu geniessen. על כן לא יאכלו ב״י וגו׳ כי אמרו הואיל ופשטנו שהנחנו הלילה הזקן לבדו — לכך אירע לו בשבילנו — לכך נדרי שלא לאכול ג׳ה Von einem Verbote seitens der h. Schr. und zumal gar für spätere Generationen ist also durchaus nicht die Rede. Aehnlich bei Chaskuni z. St. (e) Aehnlich auch R. Elieser ben Nathan in מאמר השבל (f). Wir sehen hieraus einerseits den mythischen Charakter dieses Kampfberichtes, anderseits, dass von keinem Verbote der Thora, sondern von einer freien Entschliessung der Söhne Jakobs die Rede ist.

2) Ganz anders verhält es sich mit den Worten עד היום הזה 3. M. 23, 14. nämlich, וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה dort ist das לא תאכלו freilich als futurum prohibitivum zu nehmen und der Zusatz עד עצם היום הזה ganz correkt: bis zu dem bestimmt angegebenen Tage, dem Omer-Tage, soll die neue Frucht nicht genossen werden.

sieht, das kritisch-exegetische Gewissen ist bei ihm erwacht, und ein gewisser Grad der Aufrichtigkeit ist nicht zu verkennen. Nicht so aufrichtig, die Schwierigkeit anzuerkennen, ist Rabbiner Hirsch in Frankfurt a. M. in seinem Pentateuch-Commentar. Er sagt: Die Worte עד היום הזה beziehen sich nicht auf den Schreibenden, sondern auf den Lesenden „das Verbot besteht, so lange dies gelesen wird, also: immer." Es ist überflüssig, über diese Art ad maiorem Dei gloriam, zur Konservirung des vermeintlichen גיר הנשה Verbots, den natürlichen Schriftsinn zu verdrehen, auch nur ein Wort zu verlieren.[1])

Es findet sich in der ganzen Bibel nur noch eine der unsrigen ganz analoge Stelle 1 Sam. 5, 5 על כן לא ידרכו כהני דגן . . . עד היום הזה מפתן דגן . . . . . War nun etwa Jemand darüber in Zweifel, dass das Futurum hier nur historisch, ein Pflegen, und nicht einen Befehl oder ein Verbot enthalte? Dass man eben übersetzen müsse: darum treten die Priester nicht" aber nicht übersetzen darf: „darum sollen die Priester nicht treten bis zu diesem Tage (des Berichterstatters)?! Warum also die ganz analoge Stelle על כן לא יאכלו . . . . עד היום הזה nicht ebenso korrekt auffassen, anstatt sie gegen allen gesunden Menschenverstand zu interpretiren?

Was sollte aber auch durch dieses vermeintliche Verbot bezweckt oder abgewendet werden? Welches wäre das religiöse Motiv dieses Speiseverbots?

Bei anderen Speiseverboten heisst es אל תשקצו את נפשותיכם אנשי קדש תהיון לי oder es gehört nicht für den profanen Gebrauch, es ist für den Altar bestimmt; hier ist als religiöses Motiv kein

---

[1]) Als Beweis, dass das Futur. לא יאכלו hier nicht prohibitiv, sondern historisch, nicht futurisch im eigentlichen Sinne von der Zukunft zu nehmen ist, gilt mir auch die Verbindung mit על כן, welches sich immer auf Vergangenheit und Gegenwart-Gepflogenheit bezieht. Will man eine eigentliche Zukunft, oder gar einen Befehl ausdrücken, so wird nicht על כן, sondern לכן gebraucht. S. Luzzato משהרל zu 1. M. 2, 14. על כן יעזב איש את אביו ואמו heisst nicht „er soll verlassen", sondern: „er verlässt", er pflegt zu verlassen. Es kann dies noch an unzähligen Beispielen erörtert werden. S. Note (g).

heiligendes, kein ethisches, kein diätetisches[1]) Moment angegeben. Es wird über einen Kampf des Erzvaters referirt, in welchem ihm das Hüftengelenke verrenkt wurde, und es ist dann hinzugefügt על כן לא יאכלו בני ישראל את ג״ה. Es sollte, motiviren die ältesten Interpreten, die Erinnerung an jenen Kampf festgehalten werden. Nun, für die eigentlichen Söhne des Erzvaters, für die nächste Generation mag durch die Enthaltung von dem Genusse jener Substanz jene Absicht erreicht worden sein. Wie sollte aber für die Ewigkeit hinaus durch eine blosse Negation, durch ein blos passives Verhalten, durch einen Nichtgenuss, das Andenken an ein Ereigniss lebendig erhalten werden?! Das wäre ja wirklich ein יש מאין eine zweite Schöpfung aus dem reinen Nichts. Das Buch Chinuch bemerkt zur Stelle:

משרש מציה זו בדי שתהיה רמז לישראל שא״עפ שיסבלו צרות רבות גדולות . . . שיהיו בטוחים שלא יאבדו . . . ובזכרם תמיד ענין זה . . . . יעמדו באמונתם[2])

Und ähnlich R. Hirsch in seiner romantisch überschwänglichen Weise l. l: „Darum sollen auch die Kinder Jakobs diese Sehne (Nerv) der Unterordnung und materiellen Schwäche nicht essen, es soll ihnen, so oft sie sich an den Tisch setzen, aus dem Wanderbuche des Lebens die Mahnung entgegentreten“[3]). Nun

---

[1]) Maimondes, der sonst für jedes Speiseverbot ein Motiv und zwar bei weitem am öftersten ein diätetisches angiebt, bemerkt hier bloss: (M. N. III 48) וטעם גיד הנשה כתוב.

[2]) Nach Josephus hat der Engel selber dem Erzvater diese Verheissung — gegeben (h). S. auch weiter unten ein religiöses Motiv bei Knobel.

[3]) Eine symbolische Deutung anderer Art findet sich bei Isaac Arama Akeda porta 26. Die Spannader sei ein zur Sünde und Unreinheit besonders disponirter Theil des Menschen (er denkt wahrscheinlich an den Geschlechtstrieb, in dem Sinne, wie Philo das Gebot der Beschneidung bespricht). Darum sei uns die Abstinenz von dem Genusse dieses Theiles eingeschärft. Dann spricht er, anknüpfend an Jes. 48, 4 מדעתך כי קשה אתה וגיד ברזל ערפך dass mit diesem Gebote gemahnt werde Herzenshärtigkeit und Halsstarrigkeit von sich fern zu halten, und dass nach Micha 4, 6—7 ביום ההוא אספה הצולעה והנדחה אקבצה Heilung und Heil für uns nicht ausbleiben werde. Ich habe darüber dasselbe zu bemerken, was ich oben über die symbolische Deutung bei

möchten wir an alle sog. „Gesetzestreuen“ der Vor- und Jetztzeit und Herrn Hirsch selber die Frage richten, ob ihm, so oft er sich zu Tische setzt (oder ob auch nur einige Mal), weil er etwa unter seinen Speisen den גיד הנשה vermisst, aus dem Wanderbuche seines Lebens die Mahnung, oder nach Chinuch die Verheissung entgegentritt?

Wie viele Menschen, Israeliten wie Nichtisraeliten, sind doch durch blossen Zufall in der Lage, ihr Leben lang kein גיד הנשה zu verzehren, ohne dadurch jemals auch nur im Mindesten jenes erzväterlichen Kampfes und der sich daran knüpfenden Mahnungen und Verheissungen eingedenk zu werden! Denken namentlich die Hausfrauen, die hier am ersten und wohl ausschliesslich in Betracht kommen, denn ihre Aufgabe ist es ja, Fleisch mit der Spannader nicht ins Haus zu bringen, denken diese an jene erzväterliche Vision, haben sie dabei auch nur eine leise Ahnung von jener uns insinuirten Verheissung oder Ermahnung? אם כך היית נוהג לא קיימת מצות גיד הנשה מימיך rufen wir den Verfassern des Chinuch, des Akeda, R. Hirsch und all den Apologeten zu. In Wahrheit und Wirklichkeit werden wir nur und ausschliesslich durch das Lesen dieser Erzählung, allenfalls durch den Namen ישראל statt יעקב[1]), aber durchaus nicht durch Nichtgenuss der „Spannader“ an jenes etwaige Ereigniss oder Traumgesicht erinnert.

Chinuch und Hirsch sage. Alles recht schöne Lehren und Nutzanwendungen, aber mit dem Schriftwort hängen sie nicht im mindesten zusammen, es erinnert das alles an das haec fabula docet.

[1]) Da es übrigens mit dem Ausspruch לא יעקב יאמר עוד שמך auch nicht allzustreng genommen wird, die Bibel selber vielmehr oft genug auch später den Namen „Jacob“ nennt (was der Talmud Berach. 13 und die Commentare dazu bemerken, ist mir nicht unbekannt), so möchte auch dieser Umstand beweisen, dass analog dem לא יעקב יאמר עוד שמך auch das ע"ב לא יאכלו ב"י als kein eigentliches Verbot (sondern als eine Gepflogenheit) zu verstehen ist. Es sei mir verstattet, bei dieser Veranlassung hier folgende Conjectur aufzustellen. Ganz überflüssig wird die oben aus Cap. 32, 28 angeführte Verheissung Cap. 35, 10 mit den Worten wiederholt: לא יקרא שמך עוד יעקב. Nun will man von Seite der hyperorthodoxen Apologetik annehmen, die Rede sei von der göttlichen Bestätigung der frühern Verheissung des Engels (oder wie man auch immer den vermeintlichen Kampfgegner Jacobs benannt findet). Ich

Man wird einwenden, auch die Erinnerung an יציאת מצרים wird durch eine Negation, durch den Nichtgenuss von חמץ, dem ewigen Andenken überliefert. Aber welch' ein bedeutender Unterschied! Die Enthaltsamkeit von uns sonst ganz unentbehrlichen, sonst für jeden Tag und bei jeder Mahlzeit verwendeten Lebensmitteln — gerade und ausschliesslich für mehrere bestimmte Tage — eine Woche lang[1]), ist etwas so Markirtes, eine in unsere Lebensweise so tief eingreifende und einschneidende Institution, dass sie sehr wohl geeignet ist, uns jenes weltgeschichtliche Ereigniss ins Gedächtniss zu rufen. Die heilige Schrift selbst bemerkt ja: „Wenn dich einst dein Kind fragt, was bedeuten diese Zeugnisse, Satzungen und Anordnungen, so erwidere ihm, wir waren Knechte in Mirzrajim u. s. w.“ Also nur durch auffallende, zum Nachdenken und zur Fragestellung auffordernde Satzungen, aber nicht durch etwas unbewusst Unterlassenes wird das Andenken an ein Ereigniss festgehalten.

Aus der eben, aus M. N., citirten Note ist auch zu ersehen, dass zur Feststellung der Erinnerung un יציאת מצרים nicht die

---

meine, letzte Stelle ist vielleicht älter als die 32, 28 אין מוקדם ומאוחר בתורה, dass man aber nach einer passenden Begründung für diese Namensänderung gesucht und diese am geeignetsten bei der Erzählung von dem Uebergang über den Jabokfluss und dem Ringkampfe mit dem Manne, Engel oder göttlichen Wesen, am besten anbringen zu können glaubte.

[1]) Maim. M. N. 3, 43 אכילת מצה אלו היה יום אחד לא היינו מרגישים בי ולא היה מתבאר ענינו, כי הרבה פעמים יאכל האדם סימן אחד מן המאכלים שני ימים או שלשה ואמנם יתבאר ענינו ויתפרסם בהתמיד אכילתו הקף שלם „beschränkte sich das Gebot מצה zu essen auf einen Tag, so würden wir es kaum wahrgenommen haben, seine Bedeutnng wäre uns nicht zum Bewusstsein gekommen, denn auch sonst geniesst der Mensch eine und dieselbe Speise während zwei, drei Tage. Erst durch den Gennss während eines vollen Zeitabschnittes (einer Woche), kommt uns die Bedeutung der Vorschrift zum allgemeinen vollen Bewusstsein“. Um wie viel weniger wird das Andenken und die Bedeutung von jenem vermeintlichen oder räthselhaften Ereigniss festgehalten durch die blosse Negation, durch das Nichtessen eines Nervs, der uns auch sonst nicht, den allermeisten Menschen durch das ganze Leben überhaupt nicht auch nur zu Gesichte kommt.

Negation allein, nur das Verbot des Genusses von חמץ, angeordnet ist, vielmehr ist für diese Erinnerung auch durch die Position, durch das Gebot des מצה-Genusses, (wie es ja auch in der Pessachliturgie lautet מצה זו שאנו אוכלים על שום מה) und zwar nicht blos für einen Abend, sondern während 7 Tage, einer vollen Woche, Sorge getragen. Die Behauptung des Talmud, dass wohl das Verbot von חמץ 7 Tage, das Gebot von מצה-Genuss aber nur für einen, den ersten Abend, gilt, steht in einem ausdrücklichen Widerspruch mit mehreren Stellen des Pentateuchs, wo das über alle Deutelei erhabene Gesetz des מצה-Genusses für 7 Tage vorgeschrieben wird 2. M. 12, 15 שבעת ימים מצות תאכלו ibid. 18. באחד עשר יום בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש. Zu dem Verbot 5 M. 16, 3 לא תאכל עליו חמץ wird das ausdrückliche Gebot hinzugefügt, „sieben Tage sollt Ihr Ungesäuertes essen" שבעת ימים תאכלו עליו מצות, weil erst dadurch die beabsichtigte ewige Erinnerung bewirkt werde למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך. Freilich wird der heutige Rabbinismus das in der obigen Note angeführte Raisonnement des Maimon, M. N. 3. 43 אכילת מצה אלו היה יום אחד וכו' nicht als eine Vorschrift des מצה-Genusses für 7 Tage, sondern auf das Verbot des חמץ-Genusses auffassen, aber ganz entschieden gegen den klaren Wortsinn. Wenn derselbe Maimonides aber in הלכות חמץ ומצה 6, 1 in יד החזקה normirt מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר' אבל בשאר הרגל אכילת מצה רשות, so wissen wir ja aus vielen anderen Stellen, dass Maim. im יד החזקה lediglich die Meinung des Talmud wiedergiebt, während er in dem später, im reifern Alter verfassten מורה נבוכים seine eigene Ansicht aufstellt, wie er sich dieselbe, unbeirrt von der talmudischen Dialektik, nach dem klaren Wortsinn der Bibel selber gebildet.

Auch A. b. Esra giebt dieser Auffassung der Pentateuch'schen מצה-Vorschrift in einigen Stellen vollen Ausdruck, er äussert sich zu 2 M. 12, 15 שבעת ימים מצות' תאכלו . . . . וכר לאכילתם בצאתם ממצרים כי לא צוה שיאכלו מצות רק הנאכלים עם הפסח לפני חצות לילה, רק שבעת ימים צוה לאכול מצות להיות זכרון לאשר קרה להם בצאתם ממצרים והשבעת ימים בצאתם מצות אכלו עד שטבע כל מחמצת לא תאכלו בכל Ebenso ibid V. 20 פרעה ביום השביעי

משבותיכם תאכלו מצות: הזהיר העונש תחילה ואח״כ האזהרה ואין בכל משבותכם תאכלו מצות ר ש ו ת . . . דק חיוב למען תזכר.

Zu 2. M. 23, 25 drückt er sich noch entschiedener aus: והנה כתוב שבעת ימים תאכל מצות כמו חג המסבות תעשה לך שבעת ימים והנה הוא ה י ו ב ואין כמותו ששת ימים תעשה מעשיך כי אחריו כתיב שתשבות ביום הז׳ ואין כמותו שבעת ימים תאכל מצית. ועוד למה לא כתב שבעת ימים לא תאכל חמץ Das ist auch die bei den Karäern recipirte Ansicht: החכם ר׳ יוסף הרואה חייב אכילת המצות בשבעה ימים מדרך החקירה דתוריית ואמר (40a אדרת אליהו s.) שכל לשון צווי שבא בכתב מורה ל ח י ו ב ממשמעת הלשון וכו׳. (k)

Nach dieser Digression kehren wir zum vermeintlichen Verbot des ג״ה zurück. Onkelos stimmt der einfachen, nüchternen Auffassung bei, dass hier nicht von einem Verbote, sondern von einer Gepflogenheit die Rede ist. Er übersetzt nicht לא יאכלון, sondern recht demonstrativ לא אכלין als blosse Sitte. Ja, noch auffallender ist, dass sogar das sog. Targum Jonathan, das doch sonst immer, abweichend vom Wortsinn, nach der talmudischen Interpretation paraphrasirt, übersetzt בגין כן לא אכלין. Die Septuaginta fasst die Stelle allerdings als Verbot: διὰ τοῦτο μὴ φάγωσιν (während sie in der ganz korrespondirenden Stelle 1. Sam. 5 ע״כ לא ידרכו ganz korrekt übersetzt διὰ τοῦτο οὐκ ἐπιβαινουσιν), worauf aber nicht das geringste Gewicht zu legen ist. Wir haben oben nachgewiesen, dass überhaupt על כן לא niemals prohibitiv angewendet wird, dass sich die h. Sch. in diesem Falle des לבן bedient. Die LXX, sonst im allgemeinen ungenau, schwankend und tendenziös, ist namentlich in der Übersetzung des על כן לא mit nachfolgendem Futurum unsicher und willkürlich[1]).

Vulgata dagegen richtig: quam ob causam non comedunt[2]) (Präsens historicum) wie Onkelos und Pseudo-Jonathan.

---

[1]) Während die LXX unzweifelhafte Prohibitiva bisweilen mit οὐ und dem indic. futurum übersetzen, geben sie das Futurum prohibitivisch, wo es ganz zweifellos lediglich historische Bedeutung hat. So beispielsweise Hiob 17. 4. על כן לא תרומם διὰ τοῦτο οὐ μὴ ὑψώσῃς und Jes. 27. 11. על כן לא ירחמנו διὰ τοῦτο οὐ μὴ οἰκτειρήσῃ αὐτούς wie sie auch vor ihren eigentlichen verneinenden Imperativ, bald οὐ bald μὴ ganz promiscue setzen.

[2]) Ich finde überhaupt Vulgata ohne Vergleich tendenzloser, correcter

Sehen wir uns bei einer so dunklen Stelle (1. M. 32, 32) bei den Karäern um ein religiöses Motiv um; aber leider finden wir auch hier ein Hin- und Herschwanken zwischen dem Wortsinn des לא יאכלו, der Gepflogenheit, und der rabbinischen Interpretation, einem fortdauernden Verbote, und sie sind in fortwährendem Widerspruche mit sich selber. So heisst es im מבחר des Ahron b. Joseph z. St.: ומאז קבלו אבותינו לנהוג בו דור אחר דור שיהיה ניבר החסד שעשה השם עם יעקב. Also wäre es doch kein Gebot, sondern ein מנהג, aber „doch haben unsere Vorfahren es übernommen (oder als Tradition überkommen?) diesen מנהג für die spätesten Geschlechter zu beobachten." Zu diesen Worten bemerkt der Supercommentar: טירת כסף wie folgt: אם כן מאמר לא יאכלו אינו אזהרה כמו לא תאכל כל תועבה אלא הוא הגדה ואסור לדורות מן העתקה. Also die Schrift erstattet blos Bericht über eine „Gepflogenheit", für die späteren Generationen aber sei es ein „accessorisches Gebot". Dagegen liest man bei Ahron b. Eliah dem Jüngeren in Dine Schechitah V. 1 (mitgetheilt von Delitzsch L. B. d. Orients 1840 No. 30): „Von dem geschlachteten Körper hat die Thora verboten: das Blut, das Fett, die Spannader, also doch die Thora, nicht blos die העתקה. Und doch lesen wir daselbst K. 7: „Obgleich von dem Nichtgenuss des Nervus ischiadicus Gen. 32, 32 nicht sowohl „gebotweise", sondern vielmehr „erzählungsweise" (ע"ד הגדה) die Rede ist, ist derselbe doch durch אזהרה מן החכמים (also wiederum nicht מן התורה) verpönt, kraft einer קבלה ביד האומה. Hiezu bemerkt Delitzsch noch: Ahron giebt zu, לא יאכלו Gen. 32, 32 verträgt zwei Auffassungen סובל שני המענים, d. h., dass es nämlich sowohl imperative als historice verstanden werden kann . . . er nimmt aber an, dass in בני ישראל und עד היום הזה sowohl die eigentlichen Söhne Israels, als auch die Israeliten, sowohl die Zeit vor Moses, als auch die Folgezeit inbegriffen sei.

Eine Ungenauigkeit bei Delitzsch finde hier noch ihre Berichtigung. Dieser fährt ibid. fort: Die unter den Karäern selbst

---

als die LXX. Nur ein klassisches Beispiel: Vergl. Jes. 61, 1. LXX mit Vulgata.

streitige Frage, ob allein an vierfüssigen Thieren oder auch an Vögeln der nervus ischiadicus auszuscheiden sei, entscheidet Ahron b. Eliah, hierin mit den Rabbaniten übereinstimmend, dass auch an dem Geflügel diese Sehne verboten sei u. s. w.“ Der Sachverhalt ist aber dieser: die Mischnah (Chulin 7, 1) normirt: Das Verbot von גיד erstrecke sich auf Vierfüssler בהמה וחיה, aber nicht auf Geflügel מפני שאין לו כף „denn dieses habe keine Hüftpfanne“. Die Gemara (92 b) wendet aber dagegen ein, dass auch die Vögel eine Hüftpfanne haben. Hierauf wird erwidert: die Hüftpfanne der Vögel sei nicht rund. Wie aber, wird wiederum eingeworfen, wenn sich dennoch an einem Vogel eine runde Hüftpfanne finden sollte, muss alsdann der nervus ischiadicus entfernt werden? Die Frage bleibt daselbst unentschieden. Nach der rabbinischen Praxis nun, dass in zweifelhaften Fällen bei mos. Geboten nach der erschwerenden Seite hin entschieden wird, lautet die Vorschrift bei Maimon.: הלכות מאכלות אסורות ה' ד' אם נמצא עוף שירכו כירך הכהמה (כלומר שהוא עגול) גיד הנשה שלו אסור. Hiernach ist die Delitzsche Relation hier ungenau.

Vielleicht bringe ich hier einige Aufklärung über eine Mittheilung Steinschneiders aus einer Handschrift aus cod. Hutington (Jüd. Zeitschr, v. Geiger I. Jahrg. S. 240). Diese Mittheilung lautet: „Einer der in Sicilien lebenden Gelehrten, Namens Jirmijah, habe das Verbot der Spannader auf Vögel ausgedehnt. Dieses verrathe, nach dem Verfasser, wenig Kunde im Talmud, und es sehe den antirabbinischen Ketzern ähnlich, Neues vorzubringen, was die Geonim nicht kennen“. So weit der unbekannte Vf. jener Handschrift. Nun sehen wir, dass seine Entrüstung zum Theil grundlos ist, da ja die Gemara selbst es in dubio lässt, ob nicht in gewissen Fällen auch die Vögel von dem Spannadergesetz betroffen seien, und nach der rabb. Praxis müsste ja dieses Zweifels wegen nach der erschwerenden Seite hin entschieden werden. Es möchte mich aber bedünken, dass unser unbekannte Autor, der einen Gelehrten Namens Jirmijjah das Verbot der Spannader auf Vögel ausdehnen lässt, mystificirt worden sei, da es gerade der Amora R. Jirmijjah in der oben angeführten Gemara-Stelle ist (Chul. 92 b), der jene Frage über einen Vogel, der eine

Hüftpfanne, und über einen Vierfüssler, der keine Hüftpfanne hat, aufgestellt; in deren Folge eben in der nachtalmudischen Zeit nach beiden Seiten hin erschwerend entschieden worden ist.

Antiquarischer Gesichtspunkt.

Es scheint uns geeigneter, jetzt, also vor dem historischen, den antiquarischen Gesichtspunkt zu erörtern. Bei diesem speciellen Speisegesetze, oder vielmehr dieser „Speisegepflogenheit", ist am wenigsten ein Vergleich mit denen anderer Völker des Alterthums anzustellen, es findet sich keine Analogie, wir stehen hier vor einer ganz auf Israel isolirten Institution, wenn wir nicht etwa die weiter unten bei Philostrat angeführte Sitte der Indier damit vergleichen. Aber wohl steht der Mythos (und für einen solchen, nicht für ein wirklich stattgehabtes Ereigniss, nicht einmal für einen inneren Vorgang, sondern lediglich für eine Dichtung[1]) betrachten wir die Erzählung von jenem Kampfe 1. M. 32, woraus der Referent jenes Capitels sich diesen bei seinen Zeitgenossen vorgefundenen Brauch der Enthaltung von

[1]) Vgl. eine frühere Anmerkung. — Professor Fürst bemerkt noch zu unserer Stelle: „Fragen wir nach dem Stoff und der Fassung dieser Erzählung, so stellt sich klar heraus, dass sie aus dem Sagen- und Mythenschatze des Volkes geschöpft ist und dass sie im Volk noch erweitert ward (Hos. 12, 4—5), indem, für den an einem bestimmten Ort und in einem geschlossenen Zeitpunkt wirksamen Gott, nach altem Brauch, ein Engel Gottes gesetzt wird — dass sie den Engel Gottes weinen und flehen lässt, um die Loslassung zu erhalten, wie überhaupt die Farben stärker aufgetragen sind. Das Volk hat aber die Sage oder die Mythe in demselben Geiste gedichtet, wie andere Völker des hohen Alterthums, die Menschen mit Göttern kämpfen lassen, um irgend eine Idee zu verkörpern." Die Idee, meinen wir, ist eben das Hebräervolk als siegreiches Israel darzustellen. „Alle Erklärungen dieser Mythe," so fährt Fürst fort, „als einen innerlichen Vorgang in der Seele Jakobs oder als ein lebhaftes Traumgesicht, als einen Ringkampf mit einem Feinde, um Muth für die Zukunft zu fassen, oder als im Kampfe mit einem von Esau abgeschickten Meuchelmörder, gehen von der falschen Ansicht aus, die biblische Darstellung als geschichtliche Thatsache anzuerkennen, während es doch entschieden keine Thatsache, sondern eine Dichtung ist, der nicht ein geschichtliches Factum, sondern eine Idee zu Grunde liegt."

der Spannader erklären wollte)[1]), nicht vereinzelt da, wir finden vielmehr zahlreiche Analogien bei anderen alten Völkern, namentlich bei den Griechen. Hier lesen wir ja von dem Kampfe der Giganten mit den Titanen, von dem Kampfe des Herakles mit Jupiter, von des Herakles Kampf mit dem Riesen Antäus, der auf dem Erdboden nicht, in der Luft nur besiegt werden konnte, und ähnlicher solcher dunklen, mysteriösen Ringkämpfe der „Mächtigen" mit noch „Mächtigeren"; noch mehr: Ringkämpfe, die wie hier als im Finstern, in der Nacht stattgefunden, dargestellt werden, die erst mit dem lichten Morgen endeten[2]). So citirt Knobel im exegetischen Handbuch die Worte, die im Plautus (Amphitr. 1, 3, 35) dem Jupiter in den Mund gelegt werden: Cur me tenes? Tempus est, exire ex urbe, prius quam luciscat, volo. Finden wir hier nicht merkwürdig das biblische כי עלה השחר wieder? Bei Homer geschieht gar nicht selten der Einmischung der Götter in die Kämpfe der Menschen Erwähnung. Aphrodite wird sogar von Diomedes verwundet[3]) ὁ δὲ Κύπριν ἐπῴχετο νηλὲϊ χάλκῳ . . . ἄκρην οὖτασε χεῖρα μετάλμενος ὀξέϊ δουρὶ ἀβληχρήν. (Il. V. 330,

[1]) Es möchte hier noch die Motivirung dieser Observanz bie Knobel nachgeholt werden, die sich zu Levit. 7, 23 beim Fettverbot findet: „Jene (Fett-) Stücke wurden durch diese ständige Weihung an Gott geheiligt und sollten nicht in den unreinen Mund des Menschen gelangen. Aehnlich die Heiligkeit des nervus isch., den Gott bei Jakob berührt hatte." Wir hätten uns aber den Zusammenhang so vorzustellen, dass, als man später über den Grund der Observanz nachdachte, man die Erzählung von der Berührung der Hüftpfanne durch Gott oder einen Engel fingirte.

[2]) Schön ist jedenfalls die allegorische Nutzanwendung von der Darstellung dieses mythischen Kampfes und endlichen Sieges, welche die isr. Kanzel in reichlichem Masse erbaulich verwerthet: Israel hat mit den dunklen, finstern Mächten des nächtlichen Aberglaubens zu kämpfen. Wenn die Morgenröthe der Aufklärung und Bildung aufgeht, steht Israel, seine reine, lautere Lehre als geistiger Sieger da.

[3]) Il. V, 330—336 (Tydeussohn) stürmte gegen die Cypris mit unbarmherzigem Erz ein . . . auf sie losgehend, verwundete er das schwache Handgelenk mit scharfem Stahl.

Ibid. 305. Er (Tydeussohn) warf dem Aeneas (einen Stein) an die Hüfte, wo der Schenkel in der Hüfte sich dreht, Pfanne nennt man dies . . . und dazu zerriss er ihm die beiden Flechsen.

336 f.) Besonders aber scheint bei den Alten der Angriff häufig gerade gegen die Hüftpfanne geführt worden zu sein, ibid. 305. Τῷ βάλεν Αἰναίαο κατ ἰσχίον ἔνθα τε μηρὸς ἰσχίῳ ἐνστρέφεται κοτύλην δέ τέ μιν καλέουσιν κ. τ. λ. — Ein anderes Analogon führt uns Movers (Phönicier S. 433—434) wie folgt an: „Hier (Gen. 32, 22) ist die Uebereinstimmung mit dem Mythos von Herakles sehr auffallend, und man möchte eine Abhängigkeit auf der einen oder anderen Seite annehmen. Herakles wurde im Kampfe mit Hippocoon gleichfalls an der Hüfte verletzt. (Pausanias III. 9, 7.) Er rang mit Jupiter in der Palästra zu Olympia, der ihn nicht überwinden konnte und zuletzt sich ihm gleichfalls zu erkennen gab. Mit unserer Etymologie (Jakob = Israel) stimmt aber besonders ein gleichfalls ähnlicher Zug in den griechischen Mythen: früher heisst Herakles Παλαίμων „Ringer" und erhielt später erst seinen Namen „Ἡρακλῆς", was sich auf seine beiden phönicischen Namen Israel „Gottesringer" und Archab Ar „obsiegt"[1]) beziehen könnte, aber, wie es scheint, unpassend in der griechischen Mythe mit der gewöhnlichen Etymologie von Ἡρακλῆς combinirt ist: οὐκ ἔτι Παλαίμων κληθήσεται. αὐτὰρ Ἀπόλλων „Ἡρακλέα. δέ σε . . . ἐξ Ἥρας γὰρ ἐν ἀνθρώποις κλεὸς ἄφθιτον ἕξεις." Movers meint, dass die Vorstellung von Herakles als Ringer erst aus der asiatischen Mythe in die griechische Fabel übergegangen sei. Wenn der Vers, 1. M. 32, 32, was sehr viel für sich hat, erst eine spätere Interpolation ist — als Parenthese kündigt sich dieser Vers von selbst an — so ist wohl eher anzunehmen, dass dem Referenten, 1. M. 32, der griechische Mythos, als umgekehrt, dem Mythos von Herkules der Kampf Jakobs als Quelle vorlag.

Noch finde ich bei Ewald (Gesch. des Volkes Israel Bd. I., S. 406, Anm. 2): „Sehr ähnlich diesem Ringkampf Jakobs ist der Argunas' mit Civa, welchen ausdrücklich beschreibt das Mahâbhârata 3,11952 ff." Ewald bemerkt noch ibid. S. 407: „Unstreitig haben sich zur Bildung dieser Auffassung viele alte Stoffe vereinigt: die volksthümliche Sage von furchtbaren Nachtgeistern, die am

[1]) Vgl. באונו שרה את אלהים וישר אל מלאך ויכל Hos. 12, 5.

Morgen wieder verschwinden müssen. (Die indischen Rakschasas.)" Vgl. 1 M. 19, 15: „Als die Morgenröthe aufstieg, drängten die Engel in Lot."[1])

Im indischen Epos Ramayana 1, 2, 21 finden sich ähnliche Kämpfe mit höheren Wesen vor. Die Worte daselbst: „Bevor sich färbt der Osten, bevor die Dämmerung eintritt, sind die Rakschasas gar mächtig," erinnern doch gar zu lebhaft an unsere Stelle 1 M. 32, 27: שלחני כי עלה השחר „Entlasse mich, denn die Frühröthe ist aufgestiegen."[2])

Ueber den interconfessionellen Gesichtspunkt werden wir, wie in der Vorrede bereits erwähnt, am Schlusse aller Speisegesetze, über den diätetischen werden wir nicht selber sprechen, sondern nur die Schrifterklärer reden lassen. Doch mit einigen Worten werden wir unsere eigene Ansicht über diesen Gesichtspunkt in der folgenden Rubrik, der historischen Beziehung, gelegentlich zum Ausdruck bringen.

Historischer Gesichtspunkt.

Hier werden die Grenzen zwischen dem biblischen, mischnischen und gemaristisch-rabbinischen Zeitalter markirt und die Fortbildung u. s. w. nachgewiesen werden.

---

1) Im Mythenkreis des Herakles bei Tzezes zu Lykophr. Cassandr. (angeführt bei Winer Bibl. Reallexicon, Art. Jakob) ἐν τῷ ἀγῶνι Ἡρακλῆς προεκαλεῖτο εἰς πάλην τὸν βουλόμενον οὐδενὸς δὲ τολμῶντος ὁ Ζεὺς παλαιστῇ εἰκασθεὶς συνέμιξεν Ἡρακλεῖ καὶ μεχρι πολλοῦ τῆς πάλης ἰσοπαλοῦς γενομένης ὁ Ζεὺς φανερὸς ἑαυτὸν τῷ παιδί. Cassel (Paulus) sagt (in „Israel das Ringervolk"), „darum essen die Kinder Israel nicht etc." Es ist nicht um der Heiligkeit der Berührung, sondern um des Schmerzes willen, dass sie unrein (??) geworden ist. Also Knobel-Fürstscher Motivirung diametral entgegengesetzt. — Eine andere Vorstellung findet sich bei Philostratos, dass die Inder nur die Keule der Tiger essen, weil das Thier wie zur Verehrung, die Vorderfüsse zur Sonne emporhebe. (Leben des Apolonius 2, 28.) Es ist bemerkenswerth, dass Palaimon der Ringer heisst und als ein Sohn des Hephästus genannt wird, welcher hinkt. (Apollodor Bibl. 1, 19).

2) Ibid. V. 29, und er erwiderte: „„Warum frägst du nach meinem Namen?"" „Ein böser Geist, der nur in der Nacht Gewalt hat. In allen Mythen und Dichtungen verweigert der Verführer seinen Namen zu nennen; weiss ihn der Mensch, so ist er der Gefahr durch jenen entronnen."

Die Bibel, speciell das 1. B. M. 32, 32, sei es gar, dass hier nicht von einer blossen Gepflogenheit, sondern wie der Talmud normirt, von einem Verbot die Rede wäre, spricht blos vom Nichtessen des גיד הנשה, also von dem bestimmten Nerv oder der Sehne, Flechse, Ader, nervus ischiadiacus. Eine andere Bedeutung hat das Worte גיד an keiner Stelle, wo es sich auch sonst noch in der Bibel findet. Jes. 48, 4, Ez. 37, 6 u. 8. Hiob 10, 10. 40, 17. Es ist an allen diesen Stellen von dem גיד, dem harten, nackten Nerv geradezu im Gegensatze zu der weichen, milden Fleischsubstanz die Rede. Mithin hätten wir uns ausschliesslich nur des Genusses dieses Nervs zu enthalten, ohne irgend eine andere Substanz in das Verbot einzuschliessen. Ausser unserer Stelle ist überhaupt in der ganzen Bibel von dem Nichtverspeisen jenes Nerves nirgends mehr etwas erwähnt.

Der erste nachbiblische jüdische Schriftsteller, der über גיד הנשה spricht, ist Josephus, der allerdings auch schon eines Verbotes, statt einer blossen Gepflogenheit, erwähnt. Wie unzuverlässig Josephus ist, beweist ja schon, dass er ganz gegen die Schrift berichtet, Jakob selber habe sich dieses Genusses enthalten. (S. die oben angeführte Stelle S. 13 Note 2.)

Wir gehen über zu Mischnah (Chul. 7a), dort heisst es: Das Verbot von ג"ה besteht überall und für alle Zeiten, und zwar ist sowohl der Nerv an der rechten, als auch an der linken Hüfte verboten [1]).

---

[1]) R. Jehuda behauptet wohl mit Recht (Thossephta 7, s. auch Gem. Chul. 90b), dass nur der Nerv an der rechten Hüfte in der Schrift gemeint ist. Denn da die heil. Schrift nur im Singular, von dem Nerv an „der Hüftenpfanne", spricht גיד הנשה אשר על כף הירך mit dem bestimmten Artikel, so ist unbedingt nur die eine Hüftenpfanne, und zwar die rechte, gemeint. אמר קרא הירך המיומנת שבירך, wie dies ja auch die Gemara 91a nach der Schrift selber noch überzeugender beweisen will: אמר קרא בהאבקו עמו באדם .שהובק את חברו וידו מגעת לכף ימינו של חברו Vgl. hierzu die so recht rationelle Motivirung Raschis 90b דסתם הנאבק עם חברו בשהוא נותן ימינו לשמאל חברו והיבקו ידו מגעת מאחוריו עד ירך ימינו Auch wird Chulin 134b und Horajoth 12a auf diesen Ausspruch R. Jehudas, den auch רבא adoptirt, nämlich "הירך המיומנת שבירך„ manche andere Satzung gestützt, und dennoch hat die Rigorosität gesiegt und das Ver-

Ferner sehen wir daselbst Mischnah 2: nach R. Jehuda braucht nur die obere Schicht des Nervs abgeschält, nicht tief nach dem Nerve nachgegraben zu werden כדי לקיים בו מצות נטילה, danach hat sich auch ein gewisser Bar Piuli gerichtet, wie die Gemara das. mittheilt הוה קא גאים ליה „nur auf der Oberfläche etwas vom Nerv abgelöst.“ Doch wird in der Gemara nach R. Meier erschwerend normirt מחטט אחריו בכל מקום שהוא „man grabe nach, wo sich nur immer etwas von dem Nerv befindet.“

Mischnah 4 das. statuirt ירך שנתבשל בה גיד הנשה אם יש בה בנותן טעם הרי זו אסורה „wenn der Nerv in Verbindung mit der Hüfte (oder anderem Fleische) gekocht ist, so ist auch dieses zum Genusse verboten, wenn darin von dem Geschmack jenes Nervs etwas zu verspüren ist[1].“

Die Gemara (91a, 93b, Pes. 83b) spricht schon von zwei Nerven oder Sehnen statt einer:

---

bot für Rechts und Links normirt. (Vgl. den Disput hierüber auch Midrasch Rabbah zur Sidrah) (l).

[1]) Doch die Gemara das. 99b spricht jenem Nerv überhaupt jeden Geschmack ab וחלבתא אין בגידין בנותן טעם oder wie es an einer anderen Stelle 92b lautet עץ הוא והתורה חיבה עליו „Jener Nerv ist gleichsam nur eine geschmacklose Holzefaser, die aber doch einmal als solche von der heiligen Schrift verpönt ist.“ Da aber, bemerkt Raschi zur Gemara 99b, die Behauptung acceptirt worden, dass der גיד geschmacklos ist, so entfernt man ihn, wenn er mit einer anderen Substanz mitgekocht oder mitgebraten ist, und die andere Speise ist zum Genusse gestattet וחלבתא אין בגידין בנ"ט ובין שנתבשל ובין שנצלה מצליבי ומיהר. Raschi setzt zwar hinzu, wenn auch der Nerv selber ohne Geschmack ist, so habe doch das an dem Nerv haftende Fett einen Geschmack, man müsse also darauf achten, ob nicht dieses einen Geschmack in die andere Speise verbreitet hat. ודוקא בו אבל שמנו שבו בנ"ט יאם לא נטל שמנו אוסר. Gegen diesen einschränkenden Zusatz Raschis bemerken die Thossaphisten z. St. und noch mehr S. 94a (Stichwort שאני חלב דמפעפע), da ja שמנו של גיד (s. unten) mosaisch durchaus nicht, nach mancher Autorität auch nicht einmal rabbinisch verboten und nur nach einer vereinzelten Ansicht rabbinisch untersagt sei, und zwar aus Vorsorge (גזרה), man würde sonst den Nerv selber geniessen: so haben die Rabbinen, da durch den geschmacklosen Nerv die übrige Speise nicht verpönt wird, auch durch das Fett des Nervs keine Erschwerung eintreten lassen (m)

שני גידין הן הפנימי סמוך . . . לעצם אסור (רש"י: מד"ת) וחייבין עליו החיצון סמוך לבשר אסור (רש"י: מדרבנן) ואין חייבין עליו.

Wie wenig Sicherheit über die Materie herrschte, beweist, dass in der Baraitha sich eine ganz entgegengesetzte Relation findet, nämlich פנימי סמוך לבשר וחיצון סמוך לעצם. Ferner machen schon die Thossaphisten zu dieser Stelle auf die schwankende Erklärung Raschis aufmerksam, die hier von der Erklärung zu 99a abweicht. So wenig war diese Materie selbst den Altrabbinen sicher und klar.

Ganz dasselbe wie in der Gemara findet sich, nur mit einer kleinen stylistischen Abweichung, bei Maimonides (Verbotene Speisen 8, a) שני גידין הן הפנימי הסמוך לעצם אסור מה"ת והעליון כולו אסור מדבריהם „Nur die innere Sehne ist mosaisch, die obere — d. i. die äussere — ist blos rabbinisch verboten."

Ferner heisst es in der Gemara (Chul. 96a): לא אסרה תורה אלא שעל הכף בלבד שנא' על כף הירך. Und ebenso nach Maimonides ibid: אין אסור מה"ת אלא שעל כף הירך אבל שאר הגיד שלמעלה מן הכף ושל מטה עד סופו אינו אסור אלא מדברי סופרים „Nur die innere Sehne an der Hüftpfanne, so weit sie den Ballen bedeckt, ist nach der heil. Schrift verboten; die Fortsetzung dieser Sehne nach oben oder nach unten hin . . . ist blos durch die Schriftgelehrten verboten."

Was nun das Fett an jener Sehne betrifft חלבו או שמנו של גיד, da heisst es nun wiederum in der Gemara (Chul. 92b): Samuel behauptet, dass es einstimmig erlaubt ist אמר שמואל וחלבו מותר לדברי הכל. Im Verlauf der dortigen Discussion stellt sich aber heraus, dass nach R. Meir es wohl biblisch erlaubt, rabbinisch aber verboten sei. מותר מה"ת ואסור מדרבנן. Diese Bezeichnung ואסור מדרבנן ist nach meiner Ansicht nicht correct, es ist nach dem Talmud höchstens ein Brauch מנהג, dass es nicht genossen wird, denn die Baraitha sagt ausdrücklich שמנו מותר וישראל קדושים נהגו בו איסור[1] „Das Fett ist erlaubt, aber die Israeliten, die ja (über-) heilig, überreligiös sind, enthalten sich derselben wie

[1]) Im Midrasch Rabbah zu Vajischlach lautet die Stelle ר' הונא אמר האי פקוקלתא הגידא שרי וישראל קדושים אסרו אותה עליהם.

einer verbotenen Sache.“ Es wird also in der Baraitha nicht als rabbinisches Verbot, sondern als blosser מנהג — selbst eingeführte Gepflogenheit und weiter nichts — bezeichnet.

Ebenso hat diese inkorrekte Wiedergabe der Baraitha Maimonides l. l. חלב שעל הגיד אינו אסור אלא מד"ס. Kann man es aber, genau genommen, als verboten מד"ס betrachten, wenn nur eine Gepflogenheit aus purer Ueberheiligkeit vorliegt[1])?

Was das „Aderngezelle“ קנוקנות betrifft, so will zwar Rab behaupten, sie seien von der heil. Schrift verpönt. Ulla dagegen widerspricht dem und behauptet, sie seien nicht verpönt. Und dieser Behauptung Ullas wird beigepflichtet אמר אביי כותיה דעולא מסתברא. Ob sie aber nicht doch vielleicht rabbinisch verboten, geht aus der Gemara selbst nicht hervor. Nur führen die Thossaphisten an (Chul. 92b Stichwort: כותיה דעולא), dass nach den „Scheeltot“ wir die קנוקנות als rabbinisch verboten halten, während Ulla selber sie auch rabbinischerseits gestattet (n).

Maimonides verliert über die קנוקנות kein Wort. Hieraus wäre man wohl zu dem Schlusse berechtigt, dass er sie sogar für rabbinisch erlaubt hält.

Steigen wir aber herab zu R. Joseph Karo und seinem „gedeckten Tisch,“ nämlich seinem Codex שולחן ערוך, so wird der Tisch zwar erleichtert — manches bis dahin vielleicht doch selbst rabbinisch noch Erlaubte muss nämlich von unserer Tafel sich verabschieden — das Leben aber erschwert ואכל את יתר הפליטה הנשארת לנו מן התלמוד ומן ר' משה בן מימון. Er rafft uns noch den letzten Rest von unserer ohnehin spärlich besetzten jüdischen Tafel hinweg (Jore deah 65, 8 und 9): „Die Aderngezelle in beiden Sehnen sind von den Schriftgelehrten verboten, man muss

---

1) Korrecter drückt sich Raschid zur Gemara ibid. aus (Stichwort מאי לאו ר' מאיר היא), nämlich מדקתני נהגו בו איסור דאילו לר"י אפי' מנהגא ליכא. Selbst nach R. Meier ist es blos als Brauch verpönt, nach R. Jehuda existirt nicht einmal ein Brauch für das Verbot des Fettes am Hüftnerv. Auffallend und sich selber untreu ist Raschi in der תשובה (abgedruckt חפש מטמנים ed. Goldberg דף י"א) זה ששנו ישראל קדשים נהגו בו איסור דברי סופרים הוא ולכך יש להחמיר עליו הרבה.

sie ausmerzen. Ihr Fett betreffend, nun, so ist Israel heilig[1]), pflegt sich desselben wie einer verbotenen Substanz zu enthalten. Aderngezelle wie Fett sind nicht ohne Geschmack; wenn daher etwas in andere Speisen ausfliesst, so sind auch diese vom Genusse ausgeschlossen.“ (o)

Also die Fettigkeit — שמנו — ist biblisch nicht verboten, eigentlich auch rabbinisch nicht, aber Israel ist „heilig“ — hier doch nichts weiter als eine rein äusserliche übertriebene Werkheiligkeit — und darum, wenn von dem an und für sich nicht Verbotenen, nur aus übertriebener selbstgefälliger Werkheiligkeit zu Verbotenem Gestempelten, etwas ausfliesst, mit anderen Speisen sich vermengt, so sollen auch diese verboten sein!! Nein, das ist schon zuviel des Guten. Und die späteren wollen die Früheren noch an Skrupulosität übertreffen. Nach ihrem Wahlspruche: המחמיר תבוא עליו ברכה. „Je mehr man das Leben in dieser Hinsicht erschwert, desto würdiger sei man des himmlischen Segens,“ haben sie die Vorschriften in der Entfernung der äussersten Verästelung des גיד הנשה noch vervielfältigt und verschärft, so dass eine besondere, jahrelange Uebung dazu gehört, um sich die Kenntniss der Entäderung der sogenannten „Hinter-Viertheile“ anzueignen; dabei werden diese durch das viele Schaben, Schälen, Durchwühlen in so kleine Stücke zertheilt und zerfetzt, dass der Genuss derselben fast ganz illusorisch wird.[2]) Und dies Alles bei einer Observanz so problematischer Natur, die, wie wir überzeugend nachgewiesen zu haben glauben, nur auf einer Fiktion beruht.

---

[1]) Wie leicht und doch wiederum durch wie viele erschwerende, wenn auch nur kleinliche, Opfer wird hier der Nimbus der Heiligkeit erworben! Wahrlich, auf die Observanz so weit hergeholter minutiöser Bräuche sollte der hohe Begriff „Heiligkeit“ nicht verschwendet werden.

[2]) A. de Modena (Bechinath Hakabbala) sagt mit Recht: הם הבינו במעט שלא לאבול כמעט חצי בל בהמה מאחוריה. Reggio hält diese Klage, weil sie beim חלב-Verbot angebracht, für ganz unbegründet, da ja die Rabbinen von dem Hinter-Viertheile nur das Fett und die Spannader verboten, das ganze Fleisch aber erlaubt hätten. Aber wegen des שמנו oder חלבו של גיד kommt es wirklich dahin, dass Modena's Ausspruch gerechtfertigt ist.

Diätetischer Gesichtspunkt.

Hier können wir wohl mit einigen Worten den diätetischen Gesichtspunkt berühren. Die Handhabung dieser Observanz in der angegebenen Weise übt allerdings einen grossen Einfluss auf unsere Gesundheit aus, einen nachtheiligen nämlich, wenn auch negativer Art, wir werden der besten, nahrhaftesten Fleischspeise beraubt. Wir sind doch aber keine Vegeterianer, wir sind nun einmal selbst nach der Schrift auch auf kräftigende Fleischkost angewiessen.[1]) In kleinen Communen und Dörfern, wo ohnehin nur selten und spärlich geschlachtet wird, entsteht durch Entziehung der „Hinter-Viertheile" bisweilen fühlbarer Fleischmangel. Denn, wie zumal die spätere Aengstlichkeit diese Observanz ausgesponnen hat, ist dieselbe zu einer förmlichen Technik ausgebildet worden, die ein gewisses Studium erfordert, und nur die grössten Gemeinden sind in der Lage, einen solchen Techniker anzustellen, der die Hinter-Viertheile zu zerstückeln und zu entädern versteht.

Und, um auch den volkswirthschaftlichen Gesichtspunkt nicht ganz ausser Acht zu lassen — wie schwer schädigt die minutiöse Ausdehnung dieser Observanz die Vermögensumstände des Israeliten! Schlachtet er auf eigene Rechnung, so ist er an Orten, wo nur wenige Nichtisraeliten wohnen, in Verlegenheit,

---

[1]) „Wie Jedermann bekannt, differirt die Beschaffenheit der Muskulatur auch nach den verschiedenen Theilen am Thiere: die Rücken- und besonders die Lendenmuskeln sind die saftigsten, von den Zähnen und offenbar auch vom Magen am leichtesten zu bewältigenden und am meisten „Kraft" gebenden. Die anderen Muskeln entfernen sich mehr oder weniger von diesem Ersteren" (Dr. Pappenheim, Sanitätspolizei 1868. I. S. 495). Ich glaube nicht, dass R. Elieser b. Nathan im מאמר השכל eine medizinische Competenz ist, oder gar der Erzvater Jakob, der nach jenem Rabbi aus Gesundheitsrücksichten sich den Genuss des nervus ischiadicus versagt hat. מצורף לזה המנע יעקב מלאכלו כי ירע בדרך הרפואית אשר כל אבר הנאכל מחזיק אבר המיוגו בהיותו בראה ומחלישו בשהוא לא על תכונתו. Es ist wahrlich unfasslich, wie man bei gesunden Sinnen so etwas niederschreiben kann, da dürfte man Jakob's nervus ischiadicus nicht essen, weil dieser durch seine Verrenkung gelitten hat. Hat sich denn aber die Erkrankung Jakobs auf diesen Theil der Thiere fortgepflanzt?!

wie er jene Hinter-Viertheile verwerthen soll, er muss sie, da er sie nur bei Nichtisraeliten an den Mann bringen kann, weit unter dem Werth zu Schleuderpreisen verkaufen, er selbst muss dagegen für werthloses, schlechtes Fleisch, für Haut und Knochen, theurer zahlen, als der Nichtisraelite für gutes, kräftiges und kerniges Fleisch der Hinter-Viertheile.

Unsere Zionswächter sollten hier Abhilfe schaffen, wir rufen ihnen mit den Alten zu: גיד מותי אתם מכלין ממנם של ישראל. Fügen wir uns nun schon in die uns von den Rabbinen insinuirte Auffassung, es sei hier ein wirkliches Verbot aufgestellt; aber halten wir fest an die oben angeführten Sentenzen (Tos. Chul. 97a): בזמן דשומן הגיד לא מתסר אלא מדרבנן וגורו ביה אטו הגיד כשאין שומן שלגיד אינו אלא כעץ und ferner: הגיד אוסר גם בו לא החמירו בעלמא שאין בו טעם ואעפ"כ אסרתו תורה לפיכך אינו אוסר תערובתו בפליטתו „Die nach talmudischer Auffassung biblisch verbotene Sehne — die unschwer aufzufinden und leicht zu entfernen — ist selber ganz geschmacklos, was etwa abfliesst, ist nicht verpönt." Was aus ihr etwa an Fett ausströmt, das ja ohnehin nicht einmal eigentlich rabbinisch, sondern als angenommener מנהג verpönt ist, befindet sich (das sei noch zum Ueberfluss zur Beruhigung für ängstliche Gemüther hinzugefügt) gewöhnlich jedenfalls in der grössern Quantität der übrigen Fleischtheile in entschiedener, verschwindender Minderheit ואין בו כדי לתת טעם בשל היתר „so dass es der anderen mitgekochten, erlaubten Substanz keinen Geschmack mittheilen kann."

Möge dieses Capitel mit einer Mittheilung abschliessen, die einiges besonderes Interesse bieten dürfte. Der sel. Oberrabbiner Löw berichtet (B. Chananjah, Jahrg. I., S. 20) aus einer Handschrift eines des Sabbathäismus verdächtigen Rabbiners, dass nach dem Sohar zwischen dem 9. Ab und dem גיד הנשה eine geheimnissvolle Affinität stattfinden solle. Auch wird daselbst eine Stelle aus Eduth be Jakob citirt, nach welcher sich die Sabbathäer wegen der erwähnten Affinität von dem Verbot der Spannader dispensirt haben דהא בהא תליא כל זמן שאין אוכלין בתשעה באב אין אוכלין גיד הנשה ובשהותר תשעה באב הותר גיד הנשה. Ich theile in Bezug auf den hier erwähnten Sohar folgendes nicht Unbemerkens-

werthes aus dem Buche Akedah, porta 26, mit: ושמעתי מפי רבים שנמצא במדרש הנעלם מאמר זה לשונו: ע״כ לא יאכלו ב״י את ג״ה את לרבות ט״ב. ותמהו ממנו כי לא נודע להם טעמו, ונשאלתי עליו והשתוממתי כשעה וקפץ עלי ענין נאות. אז אמרתי אם המאמר הזה ישנו במציאות. הנה הוא מפואר מאד וזה פירושו: כי בכתוב הזה נרמזו ארבעה צומות השנה אשר נמשכו אלינו מצד קעקוע הכף הזה ומלת „הנשה״ כמו הפוך ״השנה״. כלומר ע״כ לא יאכלו ב״י את ג״ד השנה גיד ג תשרי י עשרה בטבת גי״ד כלו בגימ׳ י״ז שבעה עשר בתמוז א״ת לרבות תשעה באב (תשעה אב). והם עצמם אשר אמר הנביא כה אמר ד׳ צבאות צום הרביעי . . . יהיה לבית יהודה לששון וג׳ו.

Der Verfasser des Akedah zweifelt also an der Existenz jener Soharstelle; er sagt achselzuckend: אם המאמר הזה ישנו במציאות. In der That ist jene Soharstelle vorhanden (zur Stelle וישלח). Sie lautet: ואית בברנש שס״ה גידין ולקבלהון שס״ה יומי שתא והא תשעה באב חד מנהון כך אמרה אוריתא ע״כ לא יאכלו ב״י את ג״ה א״ת לאסגאה (= לרבות) תשעה באב דלא אכלין ביה. ובגין כך הוא קב״ה . . . ולא אשכח בר ההוא ג״ה מיד תשש חיליה דיעקב וביומי שתא אשכח תשעה באב . . . וכל מאן דאכיל בתשעה באב כאלו אכיל ג״ה.

Es wird nicht uninteressant sein, über unser fragliches Thema (1. M. 32, 25 u. f.) die Aeusserung eines der gefeiertsten Anatomen, des Staatsrathes Prof. Dr. Hyrtl in Wien, hier zu erwähnen[1]). Auf eine Anfrage antwortete mir dieser hervorragende Gelehrte in einer gefälligen Zuschrift: „Die Stelle 1. M., Cap. 32 ist einem Anatomen gänzlich unverständlich. The hollow of the thigh (der humane Professor hatte nur eine englische Bibel vor sich, als er an mich schrieb) stimmt mit keinem anatomischen Begriff. Wir haben ein hollow of the leg, und das ist die Kniekehle, wo ein Nerv sehr oberflächlich liegt. Sinew ist Nerv. Homer nennt die Sehne νεῦρον und τένων. Eine Verrenkung des

[1]) Das Andenken des Gerechten (Frommen) bleibt, gereicht zum Segen! Welch ein Unterschied zwischen Mensch und Mensch, Professor und Professor! Auf meine schlichten Zeilen sandte mir Hyrtl fast umgehend seine im Jahre 1835 herausgegebenen Antiquitates anatomicae rariorae bereitwillig ein mit einem verbindlichen Schreiben. Auch Prof. Dr. Sommer in Königsberg war mit einem gefälligen Nachweis bereit. Ich wandte mich auf wissenschaft-theologischem Gebiet an einen überfrommen Professor und erhielt — keine Antwort. Facta loquuntur — sapienti sat,

Kniegelenks durch Berührung (he touched the hollow of the thigh), ist ebenso unmöglich, als eine solche des Hüftgelenkes, welche thigh ist.“ Der bescheidene gefeierte Gelehrte schliesst: da er die Verse nicht in der Ursprache gelesen, so sei er vielleicht nicht recht informirt, und können wir nur sein Befremden über die obige Relation in der Genesis wiederholen. Dieser grosse Anatom ist also ganz und gar bibelgläubig, hält also die fragliche Relation als wirklich stattgehabtes Ereigniss, nicht für ein Phantasiegebilde oder Traum. Achten wir dagegen auf die Lösung dieses räthselsaften Problems in der höchst rationellen Erklärungsweise des grossen Exegeten R. Levi ben Gerson רלב״ג.

Also R. Levi ben Gerson:

שכך יתעורר לפעמים הדמיון מדברים אשר יתפעל בהם האדם בעת השינה והמשל שאם יגע הישן בדבר קר יחלום שהוא במים קרים . . . ואם יגע הישן בדבר חם יחלום שהוא באש . . . ולואת הסבה הנה כשיתחדש לאדם כאב מה בעת השינה יחלום שכבר הוכה במקום ההוא בסבת ריב היה לו עם אדם אחד מה בחלומו . . . ובהיות הענין כן הנה היה שקרה ליעקב בסבת הגמל שגמל בהתעבדו כל אשר לו בנחל שנתחדש לו כאב בכף הורך בעת השינה ונדמה לו מפני זה בחלומו של נבואה שנתאבק עם זה האיש ושתקע כף ידכו בהאבקו עמו לפי התאבקות אפשר הנראה לו.[1])

Beachtenswerth wären noch die Worte des Maimonides in einem Briefe an seinen Sohn (אגרת הרמב״ם ed. Brünn, pag. 3):

וחוק השמירה יהיה לך תמיד מאד מן האנשים השוכנים בין תוני״ם ובין אלכסנדריה כי הם יותר טפשים אצלי משאר בני אדם אנ״פ שהם חוקים מאוד באמונה . . . ולא יאבלו מבשר הבהמה רביעי האחרון.

In wiefern sind diese tunesisch-alexandrinischen Juden wegen ihrer Abstinenz von den sog. Hinter-Viertheilen stupider als die anderen Rabbiniten? Sollte er sie etwa darob tadeln, dass sie sich nicht auf das Entädern dieser Theile ניקור אחוריים einlassen?

---

[1]) Es ist nicht uninteressant, dass ein tiefgelehrter Mann, eine so hervorragende Autorität, wie R. Levi, der doch, wo es den gesetzlichen Inhalt (Halachah) der heil. Schrift betrifft, der talmudischen Tradition sich anschliesst, mit dem erzählenden Theil der Bibel so rationalistisch verfährt, sich den Inhalt so rein vernunftgemäss zurechtlegt. Wie viel könnte die heutige sog. gesetzestreue Schule und auch die sog. Neuorthodoxie oder Vermittlungspartei aus dieser einzigen Interpretation des Gersonides lernen!

Bevor wir zu dem Artikel בשר בחלב übergehen, möchten wir bei dem trotz aller bisherigen Hypothesen für jeden denkenden Bibelleser doch immer noch sehr dunkeln Motiv für die Enthaltung vom Genuss des nervus ischiadicus, zum Theil angeregt durch die Motivirung bei Aramah und Knobel, (S. oben S. 17 u. 25) doch noch eine andere Conjectur aufzustellen uns gestatten, die vielleicht das schwierige Problem aufhellen oder gar lösen dürfte. Knobel sagt nämlich: „die Fettstücke (3. M. 7,23), durch die ständige Weihe von Gott geheiligt, sollten nicht in den unreinen Mund der Menschen gelangen. Aehnlich die Heiligkeit des nervus ischiadicus, den Gott bei Jakob berührt hatte.“ Ich combinire diese Hypothese mit der von Paulus Cassel im Namen des Philostratus angeführten „dass die Inder nur die Keulen der Tiger ässen, weil das Thier, wie zur Verehrung, die Vorderfüsse zur Sonne emporhebe.“ Ich meine nun, dass die Hüfte an dem Menschen den Hebräern seit Abraham als heilig galt, denn sowohl dieser 1 M. 24, 2 und 3, als auch sein Enkel Jakob-Israel ibid. 47, 2 lässt sich einen Eid leisten, indem der Schwörende seine Hand unter die „Hüfte“ ירך des ihm den Eid Auftragenden legt, שים נא ידך תחת ירכי. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Hüfte seit Abraham um desswillen als heilig galt, weil ja durch die Beschneidung[1]), die an einem Gliede in der unmittelbaren Nähe der Hüfte[2]) vollzogen wird, der heilige Bund zwischen Gott und Abraham sammt seinen Nachkommen geschlossen wurde. Nachdem aber im Laufe der Zeit der eigentliche Grund für das Verbot des Nervs an der Hüfte in Vergessenheit gerathen war, klügelte und grübelte man, bis man in späterer Zeit das Motiv in der in jenem Kampfe verrenkten Hüfte Jakob-Israels gefunden zu haben glaubte, worauf alsdann jener Vers 32, 33 als Motiv für jenes Verbot interpolirt wurde.

---

1) S. den Commentar Raschi z. St. 1. M. 24,2. Vielleicht aber galt das membrum virile schon als Zeugungsglied für heilig, wie wir ja den Phalluscultus bei den alten Völkern finden.

2) Nach einem Euphemismus wird das Zeugungsglied ירך genannt (1 M. 46, 26 und sonst), bei den Rabbinen sogar גיד nervus κατ᾽ἐξοχήν desto besser passt also unsere Hypothese mit גיד הנשה אשר על כף הירך.

Nachdem ich diese meine Conjektur niedergeschrieben, finde ich Annäherndes, wenn auch nicht Identisches, auch im Handbuch der „ebräischen Mythologie“ von Dr. M. Schulze: „Bemerkenswerth ist ferner, dass der „Mann“, der mit Jakob ringt, ihm die Hüfte anrührt, jenen Körpertheil, der gleichsam als Träger der Fruchtbarkeit für die alten Semiten von solcher Wichtigkeit war, dass sie bei ihm die heiligsten Eide schwuren.“ Ich halte es auch für sehr wahrscheinlich, dass die Beschneidung, der Bund am Fleische, wie diese Institution in der Schrift genannt wird, welcher zwischen Gott und Abraham für ihn und seine Nachkommen geschlossen wurde, um desswillen an jenem Körpertheile vorgenommen wurde, weil er als Träger der Fruchtbarkeit, der zu erwartenden heiligen Nachkommenschaft, bei den Israeliten oder Hebräern als der vorzüglichste Bestandtheil des gesammten menschlichen Organismus galt.

Citate und Noten.

(a) Maim. M. N. 2, 42 וזה התאבקות והדבור כלו במראה הנבואה Ebenso bei R. Levi b. Gerson והנה הסכמנו שהיה ההתאבקות בעת השינה . . . וכבר הודיענו הרב המורה שכבר נשמע במקומות רבים זכר היות הנבואה בחלום או במראה להשענו שכל הנבואה היא בזה התואר ולזה לא זכר בזה המקום.

(b) Theodor Mopsvestensis sagt von dem Mann, mit welchem Jacob rang: θεὸς ἦν αὐτὸς ἄνθρωπος καί ἄγγελος, ἀλλὰ τὸ μὲν τῆς ἐνανθρωπήσεως, τὸ δέ τῆς οἰκονομίας, το δὲ τῆς φύσεως, Also Gott habe sich vermittelst eines Engels als Mensch vergegenwärtigt und versichtbart. Wer kann wohl über den mythischen Charakter dieser ganzen Erzählung auch nur einen Augenblick im Zweifel sein? — Bei Josephus antiq. 1,20 ist es ein Gebilde (Vision): φαντάσματι συντυχὼν διεπάλαιεν. Dieses φάντασμα giebt sich später als Engel als θεῖον ἄγγελον νενικηκέναι.

(c) αὐτος ἀπείχετο τῆς τούτου βρώσεως καί δι᾽ ἐκεῖνον οὐδ᾽ ἐστιν ἡμῖν ἐδώδιμον.

(d) Es ist auffallend, dass die Gemara die Worte der Thossephta bisweilen ganz ungenau, nur nach dem ungefähren Inhalt, wiedergiebt. Man vergleiche die Anführung Chul. 101. b. תניא אמרו mit den Worten, wie sie die Thoss. giebt. אמרו לו לר׳ יהודה אינו אומר על כן לא יאכלו בני יעקב ראובן שמעון את גיד הנשה אלא בני ישראל, אלו שעומדין לפני הרסיני אלא למה כתבו שם להודיע במה נאסר.

R. Ch. Viterbo hat in seinem אמונת הכמים wahrscheinlich einen Augenblick an den Talmud vergessen, wenn er ganz naiv nach der mens sana sagt: גם התיר להם (לאדם ולנח) אכילת גיר הנשה ואסרו ליעקב

(e) Chaskuni עיכ לא יאכלו כלומר ברין הוא שיש לקנים ולעגוש ב״י מאכילת ג״ה שהנוחו את אביהם הולך יהודי והן הוו גבורים והיהלהם לסיעו אם יצטרך ד״א ע״כ שהוזק יעקב בגיד הנשה קבלו עליהם בניו משם ואילך שלא יאכלו ממנו.

(f) R. Elieser b. Nathan הענין כאשר קבל עליו יעקב מלאכלו נתהייב בו זרעו לעשות ולנהג במצותיו כן.

(g) Die Partikel לכן kommt bisweilen, wenn auch sehr selten, bei Vergangenheit und Gegenwart vor, bei weitem am meisten aber in Verbindung mit dem Futurum und imperativisch; על כן dagegen ausschliesslich nur bei Vergangenheit und Gegenwart, und wo es in Verbindung mit dem Futurum steht, ist es lediglich als Gepflogenheit, aber durchaus nicht als Befehl oder Verbot aufzufassen. So von den vielen Beispielen nur folgende: 1. M. 38, 26 על כן לא נתתיה לשלה, 4 M. 14, 43 על כן שבתם, 1. Sam. 20, 29 על כן לא בא, Ps. 45, 3 על כן ברכך, ibid. 8 על כן משחך. Damit vgl. man 1. B. 4, 15 לכן — כל הרג קין — יקם, 4. M. 20, 12 לכן לא תביאו. Hier ist das Futurum eigentliches Futurum oder imperativisch (prohibitivisch). So wird auch לכן direct mit dem Imperativ verbunden, 2. M. 6, 6, לכן אמר לבני ישראל, Jes. 28, 14 לכן שמעו רבר ד׳.

Ich finde auch in einer posthumen Schrift Luzattos (יסודי התורה,) dass dieser orthodoxe Bibelexeget unsere fraglichen Worte, nicht wie der Talmud als Verbot, sondern, wie es eine unbefangene Bibelforschung erfordert, lediglich als Gepflogenheit auffasst אחד זמן החמירו ב״י על עצמם לבלתי אכול ג״ה.

(h) Josephus ibid. σημεῖον ἡγεῖσθαι τοῦ μηδέποτε τὸ γένος ἐκλείψειν, μηδ' ὑπέρτερον ἀνθρώπων τινὰ τῆς ἰσχύος ἔσεσθαι τῆς ἐκείνου.

(k) Zu S. 21 dem Citate, welches beginnt אדרת אליהו und schliesst מורה לחיוב ממשמעות הלשון gehört als Zusatz folgende sehr geeignete instructive Note, nämlich: Nachdem wir hier Autoritäten für die Behauptung aufgeführt haben, dass nach der Thora nicht blos das Verbot des חמץ-Genusses urgirt, sondern auch das Gebot des מצה-Genusses auf die 7 Tage eingeschärft wird, sind wir auch berechtigt anzunehmen, dass die im Text angeführten Worte des Maimonides אכילת בצה אילו היה יום אחד ganz buchstäblich zu nehmen sind: „dass das Gebot, מצה zu geniessen, sich auf die sieben Tage erstreckt". So zeigt sich auch hier, wie aus andern Stellen, dass Maim. in seinem rabbinischen יד החזקה nicht seine eigene wahre Ueberzeugung ausspricht, sondern lediglich als Referent die talmudische Interpretation wiedergiebt: מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל המשה עשר . . . אבל בשאר הרגל אכילת מצה רשות während er in Morch seiner eigenen Ueberzeugung Ausdruck giebt מצה אילו היה יום אחד וכו׳

(l) Midr. Rabbah z. St. ר' יהודה אמר אחת מהן נגע ואחת מהן נאבדה. ר' יוסי אמר באחת מהן נגע ושתיהן נאבדו אית תנא תני הדנת מברעת שהוא של ימין ואית תנא תני הדנת מברעת שהוא של שמאל.

(m) והרב ר"מ מפרש ביון דשומן הגיד לא מיתסר אלא מדרבנן דגזרו ביה אטו הגיד בשאין הגיד אוסר גם בו לא החטירו ולפירושו למאי דק"ל דאין בגידין בנ"ט אפי' נתבשל לא אסור במו שאין הגיד אוסר.

(n) שאלתות פ' וישלח: דאמע דקאמר מסתברא כעולא אסרינן קנוקנית מדרבנן, משמע דלעולא אפי' מדרבנן שרי.

(o) ש"ע י"ד סי' ס"ה: וקנוקנית שבשניהן (שני הגידין) אסורים מדבריהם וצריך להטיט אחריהם ושמעם ישראל קדושים הם ונהגו בו איסור והקנוקנות והשמן ש בהן טעם לפיכך אסרין תערובתן בפליטתן.

Zu der Annahme oben S. 37, dass ירך euphemistisch für das Zeugungsglied gebraucht wird, vgl. auch 1. M. 46, 26 und 2 M. 1, 5. I. b, Usiel paraphrasirt die Worte תחת ורבי geradezu בגורת מהולתא Jerusal. Thargum conform dem תחות ירך קיימי und ברית בבשרכם בריתי 1. M. 17, 11 und 13. Ja, ich möchte annehmen, dass ירך לברית עולם euphemistisch auch für die weiblichen Genitalien gebraucht wird 4. M. 5, 21 und 22. Vielleicht ist auch der Ausspruch Megil. 13 a: אין אשה מתקנאת אלא בירך חברתה so aufzufassen; „Eine Frau ist nur eifersüchtig auf den Coitus mit ihrer Nebenbuhlerin."

II.

בשר בחלב

(Fleisch mit Milch).

Einleitendes.

Von גיד הנשה (1 M. 32, 32) gehen wir zu בשר בחלב über, wie der Rabbinismus das Verbot, 2. M. 23, 19, לא תבשל גדי בחלב אמו, nämlich als Speisegesetz, auffasst, dass man nicht Fleisch mit Milch vereinigt geniessen darf. Beide Schriftstellen sind in sofern mit einander verwandt, als, wie — nach unserer obigen Erörterung — dort gar kein eigentliches Verbot, so hier (2. M. 23, 19) kein eigentliches Speiseverbot[1]), wir meinen, kein Verbot vorliegt, wie es der Talmudismus aufgefasst, dass man eine Mischung von Fleisch und Milch nicht geniessen dürfe. Die Schrift meint etwa nicht, das Fleich und Milch als Substanzen heterogener, entgegengesetzter Natur, wie Nord- und Südpol, einander abstossen, dass hier etwa eine Analogie mit כלאים und שעטנז vorliege.[2]) Noch weniger liegt etwa hier, wie sonst bei vielen der bekannten Speisegesetze, der Begriff von „unrein" und „rein", von „heilig"

---

[1]) Es rechtfertigt sich also auch hier, dass wir nicht mit dem historischen, sondern mit dem religiösen Gesichtspunkte, in welchem eben die Exegese das wesentlichste Moment bildet, beginnen denn es ist noch zunächst der Sinn und Inhalt des Gesetzes zu eruiren. Es zeigt sich uns aber schon jetzt, dass wir mit einer einzigen Ausnahme, bei der Gesammtheit der Speisegesetze am richtigsten so zu verfahren haben.

[2]) S. dagegen die mystisch-cabbalistische Aeusserung in של״ה und bei andern Mystikern. (a)

und „gemein“ טמא und טהור vor. Auf das vorliegende Speiseverbot nach talmudischer Auffassung, zumal mit der weiten Ausspinnung und der Ueberfülle seiner Erschwerungen, sind jene Worte (Jer. 19, 5) anzuwenden: „Ich habe es nicht befohlen, nicht davon gesprochen, es kam mir nicht in den Sinn.“ Kein anderes Verbot ist so missverstanden, durch Häufung von Satzung über Satzung צו לצו צו לצו קו לקו קו לקו bis zum Nichtwiedererkennen entstellt worden, wie das Verbot לא תבשל גדי בחלב אמו, welches nach der üblichen Uebersetzung lautet: „Du sollst das Zicklein nicht bereiten in der Milch seiner Mutter.“ Hier hat der Talmudismus, wie wir weiter unten sehen werden, wie einestheils der ausschweifendsten, zügellosesten Interpretation Raum gegeben, so anderntheils, ohne in den Geist des Gesetzes einzudringen, an den nackten, verknöchernden, todten Buchstaben sich angeklammert. — Bei den Exegten aber, die wirklich den Geist und die Grundidee dieser Vorschrift eruiren wollten, herrscht die grösste Verlegenheit und Unsicherheit, ein stetes Hin- und Herschwanken zwischen natürlicher, einfacher, wissenschaftlicher Exegese und willkürlicher, überschwänglicher, rabbinischer Deutelei und Anschluss an eine vorgebliche, sinaitische Tradition. (b) Man lese nur bei Aben Esra und Abarbanel z. St. die verschiedenen Erklärungen nach. Da häufen sich nicht nur ganz verschiedene, sondern diametral entgegengesetzte Erklärungen, und es müssten so auch die entgegengesetztesten Resultate aus dem dunklen (?), räthselhaften (?) Verse erfliessen. Und es geht so weit, dass manche Exegeten hier gar nicht an ein „Zicklein“ und an „Milch“ denken, sondern, weil der erste Theil des Verses von Erdfrüchten handelt ראשית בכורי אדמתך, auch im zweiten Theile desselben Verses, in den Worten לא תבשל וגו, eine Vorschrift auf dem Gebiete der Pflanzenwelt herauslesen: אמרו[1] הכרי הדעת כי גדי מגורת מגד . . . וכל זה השבו בעבור שמצאנו ואת המצוה עם ראשית בכורי אדמתך.

---

[1]) Ob wirklich mehrere Exegeten „אמרו“ diese schrullenhafte Erklärung abgegeben, ist mir nicht bekannt worden; ich fand sie nur im Lexikon des M. b. Saruk s. v. גר nämlich לא תבשל גדי: פתרונו לפי ענינו גרעני ויתכן להיות מגורת מגדים. Das ist allerdings eine ganz excentrische Interpretation, die die entschiedenste Desavouirung verdient.

Drei Mal im Pentateuch finden sich die Worte לא תבשל גדי בחלב אמו (und zwar als zweite Hälfte eines Verses, deren erster Theil an zwei Stellen die oben citirten Worte ראשית וגו enthält) 2, M. 23, 19; ibid. 34,26; 5. M. 14,21. An den beiden ersten Stellen (von der 3. werden wir weiter unten sprechen) ist weder in den vorangehenden Versen desselben Kapitels, noch in den nachfolgenden, auch nur andeutungsweise von einem Speiseverbote die Rede, ja, sogar in demselben Verse, wovon unser Text die zweite Hälfte bildet, handeln die unmittelbar vorangehenden Worte über etwas Anderes, als über Speiseverbote. Und dennoch soll nach talmudischer Interpretation unser räthselhafter (?) Text nicht im Zusammenhange mit den unmittelbar vorangehenden Worten erfasst und erklärt, sondern ganz abgerissen vom Zusammenhange als ein Speiseverbot aufgefasst werden! Der Talmud hält sich doch sonst bei seinen Interpretationen an סמוכין, achtet darauf, einzelne Gebote in ihrer gruppirten Zusammenstellung zu erklären, führt auf den Begriff von סמוכין ganze Gebäude auf, um wie viel mehr wären wir in einem und demselben Verse zu der Frage berechtig?[1]) מה ענין זה אצל זה.

Wenn wir auch, da in der Regel Zweck des Kochens das Essen ist, kein zu starkes Gewicht darauf legen wollen, dass es für ein Speiseverbot לא תאכל und nicht לא תבשל heissen müsste[2]), so bleibt doch, wenn hierbei ein eigentliches Speiseverbot indicirt wäre — und damit füllen sich ja doch beinahe 34 Folioseiten des Talmud aus — diese Verwechselung der Bezeichnung לא תאכל mit

---

[1]) Wie sehr sich die alten Commentare an der Zusammenhanglosigkeit, Mangelhaftigkeit der במיכות, bezüglich der talmudischen Interpretation dieser Worte stiessen, s. u. A. bei Elieser Aschkenasi in מנשי ד' Abschn. 14 die Worte לענין במיכית לא תבשל והנה. Wie Raschi 5. M. 14,22 den Zusammenhang herstellen will, wird wohl Niemanden, der nicht blindlings auf des Meisters Worte schwört, irgend wie befriedigen.

[2]) Wie wir aus den Worten des Nachmani zu 2. M. 34,26 ersehen, gab es allerdings Interpreten, welche das Verbot strikte nach dem Buchstaben nahmen, als ein Verbot des „Kochens", aber nicht des „Essens". Nachmani sagt nämlich: כי הוא איסור מאכל לא איסור הבישול בלבר באשר יחשבו קצני אמיתה מחוכמי הדעת. Es ist zu bedauern, dass Nachmani uns jene „Kleingläubigen" nicht namhaft gemacht.

לא תבשל im höchsten Grade auffallend, ja verblüffend. Wenn gar der Talmud vollends aus der dreimaligen Wiederholung jener Worte[1]) deducirt: אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור בשול, ואחד לאיסור הנאה so ist diese Auffassung eine mehr als ungeheuerliche, den gesunden Sinn geradezu verleugnende[2]).

Ist die Sprache, sind die Worte wirklich dazu da, um den Sinn, die Bedeutung, den Gedankeninhalt eines Satzes, eines Gesetzes zumal, anstatt zu offenbaren und klar zu legen, vielmehr zu verhüllen, unkenntlich zu machen?! Soll ein Gesetz wirklich nicht deutlich, sondern undeutlich, vieldeutig, räthselhaft, wie die alten Orakel sprechen? Dann wäre das Gesetz Gottes nicht das, wofür wir es halten, als „eine Leuchte für unsern Wandel, ein Licht für unsern Lebenspfad" (Ps. 119, 105.) Aber gerade das wird ihm nachgerühmt: „Es ist klar, erleuchtet die Augen." (Ps. 19. 9.)

Und der göttliche Gesetzgeber (5. M. 30, 11 f.) hält es für einen grossen Vorzug unserer Thora: „Es ist dir nicht unfasslich, es ist dir nicht fern (es dürfen deine Erklärungen nicht weit hergeholt sein); es ist dir sehr nahe, ist mit Mund, mit Herz und Geist zu erfassen und zu üben."

Man sollte doch glauben, wenn ein Gesetzgeber eine Verordnung mit demselben Ausdruck mehrmals wiederholt, wörtlich und buchstäblich wiederholt, so will er damit auch immer eine und dieselbe Verordnung bezeichnet haben und strikte beobachtet wissen. Hier aber soll mit der jedesmaligen wörtlichen Wiederholung jedes-

---

[1]) Wie hinfällig ist doch dieses talmudische Befremden über die dreimalige Wiederholung, worauf das ganze schwindelhafte Gebäude aufgeführt wird, durch die ebenso einfache, wie gründliche Aufklärung des Ahron b. Elijahu in כתר תורה, dass ja im Abschnitte כי תשא neben unserer auch noch andere Verordnungen sich wiederholen, das fünfte Buch Moses ja grösstentheils die früheren Verordnungen wiederholt (c).

[2]) Wird nicht in der That in der Gemara selber die Frage aufgeworfen: Woher soll der Genuss von Fleisch mit Milch verboten sein? es heisst ja nur: Du sollst nicht kochen, aber nicht, Du sollst nicht essen? Die Antwort darauf: שמ לא תאכל כל תועבה כל שתיעבתי לך יכי ist doch wohl ein unwiderlegbarer Beweis, dass die Talmudisten keine Tradition über ihre Interpretation vorgefunden und erst zu ihrer Zeit spintisirten, wie sie jene dunklen, nur ihnen dunklen Worte, interpretiren sollen.

mal etwas anderes ausgedrückt worden sein: einmal soll es heissen: „Du sollst nicht essen, das andere Mal: du sollst nicht kochen, das dritte Mal: du sollst überhaupt keinen Genuss davon haben!! Wahrlich, wären unsere jüdischen Schriftgelehrten nicht schon im zartesten Alter, wo man alles vom Lehrer Mitgetheilte ohne Prüfung gedankenlos hinnimmt und blindlings auf des Meisters Worte schwört, sondern erst dann, wenn ihr Verstand gehörig entwickelt und ein exegetisches Bewusstsein bei ihnen schon vorhanden ist, mit einer Interpretation solcher Art bekannt gemacht worden: sie würden gegen eine solche, alle einfache, nüchterne, einleuchtende Auffassung verleugnende, ich möchte sagen: „verhöhnende", Exeges den lautesten, entschiedensten Protest erhoben haben.[1]) Und in der That, selbst Maimonides, der doch sonst immer in seinem יד החזקה gerade solche aus der Schrift nicht erfliessende, excentrische Interpretationen des Talmud mit der Phrase zu sanctioniren pflegt[2]) מפי השמועה למדו, hört hier auf die Stimme

---

1) Ist es nicht geradezu zum Verzweifeln, wenn, nachdem die Gemara so viel darüber debattirt hat, mit einem Male ganz naiv, als ob noch gar nicht die Rede davon gewesen wäre, die Frage aufgeworfen wird (Chul. 114b:) Woher ist erwiesen, „dass man בשר בחלב nicht essen darf" und dazu noch die oben S. 44 befindliche, so unbefriedigende Antwort. Oder man lese die Aeusserung eines der autoritativsten Commentatoren und Decisoren, der mehr als tausend Jahre später gelebt, des R. J. Karo, Anfang zu טימאת המת: „die Schrift an und für sich habe zwar nicht das Essen, sondern nur das Kochen von בבית verboten, aber nur in der Absicht das Kochen verboten, damit es nicht zum Essen dieses Gemenges komme" — um zu der Ueberzeugung zu gelangen, der Sinn und die Bedeutung des fraglichen Gebots ist den Rabbinen ganz verschlossen geblieben und der jüdischen Küche auf diesem Gebiete ganz ungerechtfertigte, überlästige Entbehrungen und Mühseligkeiten auferlegt worden.

2) Der Commentar לחם משנה z. St. macht allerdings darauf aufmerksam, dass, während M. hier von der talmudischen Deduction abstrahirt und ganz rationell argumentiren will, er anderswo במנין המצות doch wieder das bekannte מפי השמועה למדו adoptirt. Und diese verschiedene Motivirung, ob מפי שמועה למדו oder, wie es hier geschieht, (s. oben im Text und umseitig) durch Syllogismus (durch קל וחומר) hat sogar sachlich verschiedene Folgen. Wenn das Essen מפי השמועה verboten ist, so tritt die Strafe der Geisselung ein; wenn aber durch ק"

des erwachten exegetischen Gewissens, desavouirt also wenigstens einen Augenblick den Drusch der Gemara והוציא אכילה בלשון בשול und ג׳ פעמים נאמר וגו׳ und demonstrirt ad hominem (Verb. Speisen 9, 2): לא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסר בשול כלומר ואפילו בשולו אסור ואצ״ל אכילתו כמו ששתק מלאסור הבת מאחר שאסר בת הבת[1]).

Und darf, kann ferner, wenn wir nicht den Sinn, jedes bessere, exegetische Bewusstsein verleugnen wollen, irgend wie übersehen werden, dass der ganze Schwerpunkt des Verbotes in dem Gegensatze oder gerade in der Beziehung von גדי zu אמו ruht? Also deshalb in allem Ernst hätte die Schrift dreimal das Wort גדי

---

vom Kochen erschlossen, so fallen nach dem bekannten Canon אין עונשין מן הדין die Geisselhiebe fort und kommen nur für das Kochen in Anwendung. (Vgl. auch כסף משנה zu 1, 2 in טומאת המת).

[1]) Die Conclusion hat M. nach לחם משנה aus Bereschith Rabbah nach מגיד משנה aus Vajikra Babbah entnommen. Ich konnte die Stelle weder im 1. noch im 3. Buche des Midrasch Rabbah auffinden. (Ich habe einige öffentliche Blätter um Aufschluss darüber gebeten (ואין מגיד ל׳). Diese Conclusion mit לא שתק הכתוב macht M. auch in איסורי ביאה (d) ב׳, י׳ und in שומא׳ המת א׳, א׳ (e). Es wird mir nun höchst wahrscheinlich, dass M. diesen Schluss לא שתק nicht dem Midrasch entnommen, sondern ganz selbständig aufgestellt hat. Bekanntlich pflegt M. jede Norm, die er nicht dem Talmud und anderen Autoren entnimmt, sondern nach eigener Schlussfolgerung aufstellt, mit der Formel יראה לי einzuleiten. S. כסף משנה zu איסורי מזבח 3, 7. למה תלה הדבר בעצמו שכ׳ ויראה לי. Solche ויראה לי finden sich bei M. unzählige. Dieses ויראה לי finden wir nun in der That in der Conclusion in טמאת המת ibid., wo er auch als Analogen איסור הבת und בב״ח anführt. (f). — Auch רלב״ג nimmt für das Speiseverbot zu dieser Schlussfolgerung seine Zuflucht. וכש״כ שמנעה וזה כי התורה מנעה בבישולו . . . אכילתו, ohne jedoch M. oder den Midrasch anzuführen. Es befremdet uns jener Syllogismus ק״ו bei M. איסורי ביאה um so mehr, weil es gerade ein karäischer Canon ist, bei ע״ריות-Verboten nicht nach den sogenannten Traditionen מפי השמועה, sondern nach den Schlussfolgerungen vom Leichteren zum Schweren קל וחומר zu verfahren. Mose Baschiatschi in מטה אלהים angeführt bei Fürst (Gesch. des Karäerthums 1862 S. 147): וכן אמר ר׳ ענן ז״ל שזה האופן (ק״ו) אמתי ממה שאמר הכתוב ערות בת בתך לא תגלה ואסר בת הבת ואם בת הבת אסורה כ״ש הבת עצמה שהיא יותר חמורה ממנה. Die Gemara dagegen legt wegen des אין עונשין מן הדי den Nachdruck weniger auf den Schluss ק״ו und betont vielmehr den Schluss von der Analogie גזרה שוה.

wiederholt und dreimal בחלב אמו betont, nicht damit unter גדי wirklich גדי gemeint sei, wenn auch nicht gerade גדי עזים aber doch immer das junge, zarte Thier (s. Raschi אין גדי אלא לשון ולד רך[1]), sondern damit einmal גדי, das anderemal גדי ואף פרה, das Drittemal ואף רחל ואף איל גדי bedeute![2]) Deshalb also hätte die Schrift גדי בחלב אמו dreimal wiederholt, damit es ganz verschwinde, ganz unbeachtet bleibe, damit darunter nicht blos ausschliesslich das Fleisch eines Zickleins oder sonst jungen Thieres in der Milch seiner eigenen Mutter, sondern irgend welche Milch verbunden mit irgend welchem Fleisch verstanden werde! Glaube dies, wer es glauben kann! Dies wäre mehr als blinder, das ist verdummender Glaube. Wäre die talmudische Interpretation richtig, so müsste fast jedes Wort in dem fraglichen Satze ganz anders lauten. Der Talmud, der fast kein Wörtchen, keinen Buchstaben, kein Pünktchen als überflüssig oder an ungeeigneter Stelle darstehen lässt, ist gegen das dreimalige אמו, das hier ganz besonders hervorgehoben und betont werden muss, so ganz gleichgiltig.[3]) (Wir

---

1) Rabbiner Hirsch freilich, römischer als Rom, talmudischer, als der Talmud, ging in seinem Commentar zum 2. B. M. über die Gemara hinaus. Diese fand doch wenigstens einen Haken an dem Zusatz אמו zu בחלב, sie wirft doch wenigstens die Frage auf אין לי אלא בחלב אמו und sucht sie nach ihrer freilich für uns durchaus unbefriedigenden Weise zu beantworten, Herr Hirsch aber adoptirt in ganz anderem Sinne das talmudische בב"ח חדוש הוא, nämlich לא מבשיא פרה ורחל diese sind selbstverständlich אכ"מ als der Milch zu fremdartig, aber selbst גדי, das doch der בחלב אמו so nahe verwandt ist, ist dennoch אכו"מ. Herr H. kopirt hier gewissermassen Aben Ezra z. St.; doch A. E. bespricht diesen Punkt von diätetischem Gesichtskreise, da hat es etwas für sich, dass das Fleisch des Lämmchens sich besser als das des Rindes und dgl. mit der Milch amalgamire, des Herren H. Erörterung dagegen ist במ"ב reine kasuistisch-dialektisch-sophistische Klopffechterei. Dies ist ganz conträr der ganzen alten, wie neuen Halachah-Litteratur, also strikte gegen die Auffassung der nach Herrn H. sonst gewiss unfehlbaren Gemara, die nicht sagt ואפי גדי, sondern ואפי פרה nicht גדי ist bei ihr das חדוש. sondern פרה ורחל.

2) Da ist ohne allen Vergleich doch noch viel raisonabler die Dialektik ר' פנחס גדי להוציא חיה להוציא עוף להוציא טבאה Chul. 113a und b.

3) Nicht uninteressant ist eine von einem ganz Unbekannten mir gewordene Bemerkung: Bei dem Gesetze 2. M. 23,5 und 5 M. 22,4 „seinem

können wohl nicht zugeben, dass der Talmud dem ausdrücklichen בחלב אמו schon genügend Rechnung getragen mit der Concession (בחלב אמו מי. שיש לו חלב אם, יצא עוף שאין לו חלב אם) Wäre es nach talmudischer Auffassung dieser Verordnung nicht kürzer und deutlicher — gar keinen Zweifel zulassend — wenn es kurzweg lautete: לא תבשל ולא תאכל בשר עם חלב. Ich möchte einmal diese meine Worte ganz nach talmudischem Geiste formuliren: אי ס״ד כדקאמר תלמודא לכתוב רחמנא לא תבשל ולאתאכל (ולא תהנה) בשר עם חלב. לא תבשל ג׳ פנמים למה לי ש״מ לדברים ככתבן הוא דאתא שלא לבשל גדי בחלב אמו דוקא.

Doch so dunkel und räthselhaft auch unser Textsatz erscheint, so verschieden auch die Begründungen und Erklärungen der verschiedenen Schrifterklärer für die fragliche Satzung sind, so schwer es auch ist, sich zu entscheiden und zu behaupten, welche Erklärung und Begründung die wirklich wahre, richtige ist (was wir der subjectiven Ansicht überlassen müssen), so dass Bochart (Hieroz. 1, pag. 335) ausruft: „Vix ulla est lex in toto Pentateucho, de cuius sensu minus constet[1]),“ allesammt haben mehr innere Wahrschein-

Nebenmenschen das der Last unterliegende Thier aufrichten zu helfen“, heisst es (wenn auch nicht orthographich identisch, doch aber) mit unserem בחלב אמו gleichklingend עזב תעזוב עמו und הקם תקים עמו. Auf עמו bezugnehmend, behauptet die Mischnah (B. Meziach 32), nur wenn der Besitzer des Viehes mithilft, darfst du deine Mithilfe nicht verweigern, sonst aber bist du dieser Pflicht enthoben, weil es heisst עמו „mit ihm sollst du aufrichten helfen.“ An unserer Stelle dagegen, wo es gerade recht geschehen, gerade ganz besonders betont werden sollte, wird אמו vom Talmud gar nicht berücksichtigt und vielmehr behauptet: אמו לאו דוקא. Ich füge meinerseits noch hinzu: bei עזב תעזוב ist das עמו sprachlich durchaus unerlässlich. עזב ohne עמו gäbe hier gar keinen Sinn; dagegen ist ja für die rabbinische Auffassung des Gesetzes לא תבשל וגו׳ das Wort אמו nicht nur überflüssig, sondern geradezu störend. Wozu hat die Schrift das Wort אמו hinzugefügt, wenn sie nicht das allgemeine “לא תבשל גדי בחלב“ dadurch einschränken wollte? — Schliesslich verweise ich noch auf die Behandlung des אמו als etwas sehr Wesentliches bei שבעת ימים יהיה עם אמו (2. M. 22, 29) und והיה שבעת ימים תהת אמו (3. M. 22, 27).

[1]) Schon vor ihm bemerkt der Verfasser des Buches Chinuch (2. M. 92) von den verschiedenen Begründungen unseres Verbots ובכל זה אינני יודע לי. Man möchte fast dem Uebersetzer der „mosaischen Institu-

lichkeit, als die talmudische, die unter allen unwahrscheinlichen die unwahrscheinlichste ist, dass in der Schrift von einem Speiseverbot im gewöhnlichen Sinne (u. zw. etwa wegen der heterogenen Mischung) die Rede, und darum jedes Fleisch verbunden mit irgend welcher Milch verboten sein solle.

Viel wahrscheinlicher ist, dass hier eine Vorschrift zum Schutze des jungen, zarten Thieres enthalten, oder dass ein so junges Saugelamm noch nicht opferwürdig ist. Das ב in בחלב wäre nicht mit in, sondern an zu übersetzen, בחלב אמו ist nicht als Umstand des Ortes auf לא תבשל, sondern als Beifügung auf גדי zu beziehen: „Das Lämmchen an der Milch seiner Mutter," wenn es noch allzuzart „noch an der Mutterbrust[1]) sich befindet" (גדי בחלב אמו würde also ganz dasselbe bedeuten, was טלה חלב Sam. 7, 9), sollst du nicht bereiten. Da also hier nicht ein Verbot des Speisens an und für sich — es ist auch nach dem Zusammenhange sehr wahrscheinlich, dass hier vom Opfern die Rede ist — sondern vielmehr Schonung des jungen Thieres beabsichtigt und betont wird, so ist es ganz in der Ordnung, dass es nicht heisst לא תאכל, sondern לא תבשל, eine vox media, allgemeiner Ausdruck, der nicht bloss kochen, sondern bereiten überhaupt bedeutet.

Jetzt, namentlich wenn hier vom Opfern die Rede ist, ist auch der Zusammenhang במיכות mit den unmittelbar vorhergehenden Worten desselben Verses vollkommen hergestellt. ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך „die Erstlinge, gerade das Frühreife, sollst du dem Boden, der es erzeugt, entziehen, dem Heiligthum weihen; aber nicht also bei belebten fühlenden Wesen, da sollst

---

tionen" von Salvador beistimmen, dass jene Worte eine sprichwörtliche Redensart waren, deren Sinn freilich im biblischen Zeitalter Jedermann verstand.

[1]) Es mag hier bemerkt werden, dass 5. M. 22, 6 לא תקח האם על הבנים vielleicht nicht wie üblich: „Die Mutter s a m m t den Kindern", wie 1. M. 32, 11 והכני אם על בנים, sondern „ü b e r den Kindern" zu übersetzen sei: „die Mutter, welche sich ü b e r den Kindern befindet, sie wärmend, pflegend (also congruent dem vorhergehenden רבצת על האפרחים und entsprechend unserer Auffassung des בחלב אמו), sollst du nicht hinwegnehmen." So Raschi (nach Gemara Chul. 140 b) בעודה על בניה. Ebenso Targum Jerus. לא תיסב אימא מעל בנוי.

du der Erzeugerin den Säugling, wenn er noch an der Mutterbrust ist, nicht entreissen, selbst um dem Herrn ein Opfer zu bringen.

Diese Verordnung stände dann auch in engerer Beziehung zu den Versen des unmittelbar vorhergehenden Capitels. Dort heisst es nämlich (22, 28): „Die Gaben deiner Tenne und Kelter sollst du nicht verzögern, den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben, und so sollst du es auch mit deinen Rindern und Schafen halten.“ Nun wird, da diese geopfert werden sollen, die mildernde Mahnung hinzugefügt: „Doch soll das Junge sieben Tage bei der Mutter bleiben, erst am achten Tage sollst du es mir geben.“ Aehnlichkeit mit dieser Art von Schonung gegen junge Thiere zeigt das Gesetz 3. M. 22, 28: „Die Mutter und das Junge nicht an einem Tage zu schlachten“[1]).

Wäre aber auch die Uebersetzung von גדי בחלב אמו nicht „ein Böcklein an der Muttermilch“, d. h. an der Mutterbrust, also ein noch saugendes Thier, sondern „in der Milch seiner Mutter“, die richtige, so wäre das Gesetz immer nur noch als ein humanitäres und weniger oder gar nicht als Speisegesetz nach der Auslegung des Talmud als ein Verbot, Fleisch und Milch mit einander zu mischen und zu essen, sondern immer noch als eine Art Schonung und Rücksicht gegen das Thier, oder als eine Mahnung zur Mässigung, Abmahnung von schrankenloser Essgier aufzufassen. Der ganze Nachdruck ruht dann auf dem Worte אמו „du sollst nicht bereiten das Zicklein in der Milch seiner eigenen Mutter.“

Es wäre freilich methodischer und wissenschaftlich am opportunsten, die Versionen und Exegeten nach ihren verschiedenen Motivirungen dieser Satzung, der humanitären, ethischen und anti-

---

[1]) Schon der Midrasch (s. Tanchum (g) zu אמור) fasst diese Verordnung als eine zarte Schonung gegen die Thiere auf und vergleicht sie mit dem Gesetze 5. M. 22, 6. Obgleich wir oben nur von der schonenden Rücksicht gegen das Junge gesprochen, dass es, noch saugend an der Mutterbrust, nicht abgeschlachtet werde, so hat das Gesetz dabei gewiss auch dieselbe Rücksicht genommen auf die Mutter, was Maim. zu 3. M. 22, 28 richtig bemerkt (h). Auffallend ist, dass Chinuch 545 dieses Motiv dem Nachm. in den Mund legt, während Nachm. selber zu כי תצא unsern Maim. als Autor anführt.

thetischen zu gruppiren; allein es finden sich bei einem und demselben Exegeten promiscue die verschiedensten, ja einander entgegengesetzte, Motivirungen; darum wählten wir grösstentheils die chronologische Reihenfolge, eröffnen diese jedoch aus einem besonderen Grunde — statt mit den LXX — mit der Erklärung des Alexandriners Philo.

Bekannt ist, dass Philo unser Gesetz von diesem soeben bezeichneten Gesichtspunkte auffasst. Er ruft zu unserer Satzung aus (ed. Mangey II. S. 400): Πάνυ γὰρ ὑπέλαβεν εἶναι δεινὸν τὴν τροφὴν ζῶντος ἥδυσμα γενέσθαι καὶ παράρτυσιν ἀναιρεθέντος .... Εἰ δὲ τὰ ἐν γαλακτι κρέα συνέψειν ἀξιοῖ, μὴ σύν ὠμότητι χωρὶς δὲ εὐσεβείας ἑψέτω. Μοῖραι θρεμμάτων ἀγέλαι εἰσὶν παντα χοῦ καὶ καθ' ἑκαστην ἡμέραν ἀμελγόμεναι κ. τ. λ. Vgl. auch Clem. Alexandr. (i) Philo fasst auch alle irgend ähnlichen Anordnungen von einem ethischen oder humanitären Gesichtspunkt auf. In Bezug auf 2. M. 22, 29 ruft er aus: Χάρισαι τῇ μητρὶ τὸ ἔγγονον. εἰ καὶ μὴ τὸν σύμπαντα χρόνον. ἔπτα γοῦν τὰς πρώτας ἡμέρας γαλακτοτροφῆσαι. „Gewähre der Mutter, die Leibesfrucht, wenn auch nicht die ganze Zeit, doch wenigstens die ersten sieben Tage mit ihrer Milch zu ernähren."

Allerdings ist die Interpretationsweise Philos oft überschwänglich und lässt viele Gebote und geschichtliche Erzählungen zu blossen Ideen verschwimmen; sie verdienen aber in manchen Fällen doch noch den Vorzug vor mancher, ebenso abenteuerlichen und gar kein sittliches Moment erschliessenden Auffassung des Talmud, die von der Hyperorthodoxie als die allein berechtigte gehalten wird[1]).

[1]) Selbst der sonst freisinnige Asarja de Rossi tadelt unseren Philo (Imre binah Abschn. 5, Abs. עוד נגע אחד), ob seiner humanitären, ethischen Motivirung (k). Aber gerade deswegen verdient Philo unsere vollste Beachtung und Hochachtung, weil, im Gegensatz zum Talmud, der die pentateuchischen Verordnungen oft zu blos despotischen Ukasen, willkürlichen, launischen Machtgeboten herabwürdigt — er, Philo, sie auf die Milde und das Erbarmen Gottes zurückführt, auf Motive zurückführt שמביאין אתהאדם לידי יראה ולידי אהבה, die den Menschen veredeln, ihn zur rechten Verehrung Gottes und zum Wohlwollen gegen seine Mitmenschen und selbst gegen die vernunftlosen Geschöpfe erziehen und heranbilden. Wie weit es übrigens dem Talmudismus und starren

Da übrigens Philo sonst bisweilen sich der Halacha anschliesst [1]), so wäre durch ihn erwiesen, dass zu seiner Zeit die Carricatur dieser Verordnung nach talmudischer Interpretation noch nicht gekannt oder doch nicht verbreitet war. Wir werden auch später sehen, wie gerade unsere gefeiertesten alten Schrifterklärer (der Midrasch nicht ausgenommen, s. Note (g) in dieser Verordnung, wie bei vielen ähnlichen, von der starren talmudischen Auffassung, die hier kein humanitäres Motiv und nur das Verbot von (jeglichem) Fleisch, gemengt mit (jeglicher) Milch erkennt, in ihren Motivirungen dissentiren und der Auffassung Philos huldigten, wenn sie auch höchst wahrscheinlich von dem alexandrinischen Vorgänger ihrer Auffassungsweise keine Ahnung hatten. Erst durch Asarjah de Rossi wurden die jüdischen Forscher auf Philo aufmerksam gemacht.

Halten wir nun betreffs Erklärung und (Motivirung) Umschau bei den ältesten Versionen und dann bei den anerkanntesten Kommentaren.

Onkelos und Pseudojonathan berücksichtigen nach Vorgang des Talmud, von dem sie sich ja auch sonst (und Letzterer ganz besonders) abhängig zeigen, gerade die Schlagwörter גדי und אמו gar nicht und halten den Genuss der Mischung jeglichen Fleisches mit jeglicher Milch verboten. Onkelos übersetzt an allen drei

---

Rabbinismus mit dem Ausspruch שאין אלא גזירות המלך „die biblischen Gebote hätten keine humanen ethischen Hintergrund, seien nur starre Machtgebote, despotische Ukase", voller Ernst ist, da er doch bisweilen den sprödesten Satzungen ganz nach philonischer Art eine humanitäre, wirklich ethische Unterlage vindicirt, werden wir noch später zu besprechen Veranlassung finden.

[1]) S. Ritter, „Philo und die Halacha". Ich hätte nur gewünscht, dass der sonst gründliche Verfasser nicht gerade über unser punctum saliens, „das Böcklein in oder an der Mutter Milch" so leichtherzig hinweggegangen wäre mit den paar leeren Worten: „Man fasste manches Gesetz von einem anderen Gesichtspunkte aus auf." Ueber dieses Gesetz gerade, wo sich eine unausfüllbare Kluft zwischen der einfachen sinngemässen, wortgetreuen, philonischen und der extravaganten talmudischen Auffassung zeigt, hätte der Verfasser sich ausführlich verbreiten, dem exegetischen Gewissen Rechnung tragen und Farbe zeigen sollen.

Stellen[1]) לא תיכלון בשר בחלב. Jonathan zieht in seiner Paraphrase auch das Verbot des Kochens ausdrücklich mit hinein.

Die LXX übersetzen οὐχ ἑψήσεις ἄρνα ἐν γάλακτι μητρὸς αὐτοῦ, also ganz text- und wortgetreu[2]). Es kann sowohl an,

---

1) Der Verfasser des „Peri chadasch" wirft die Frage auf, warum Onkelos, der sonst treue Anhänger talmudischer Interpretation, an allen drei Stellen nur לא תיכלון übersetzt und dem Verbote des Kochens und des sonstigen Niessbrauchs הנאה (nach dem Talmud) nicht Rechnung trägt und insinuirt ihm die Ansicht, dass בישול שאסר הכתוב הימנו דוקא בשאכלו. Das wäre ja aber etwas ganz Neues, das sich im Talmud nicht findet und gewiss mit ihm in Widerstreit ist.

2) Holmes Cod. Vat. 58 bringt zu obigen Worten der LXX den Zusatz ὅτι ὁ ποιῶν τοιαύτην θυσίαν μῖσος καὶ παράβασίς ἐστι τῷ (θεῷ) Ἰάκωβ. Der Autor dieses Zusatzes fasst also das fragliche Verbot als eine Opfervorschrift auf, dass man ein so junges (unreifes) Thier nicht opfern darf, dies sei noch nicht opferwürdig. Maim. (M. N. III, 46) motivirt die Verordnung 2. M. 22, 29 ז׳ ימים יהיה עם אמו und 3. M. 22, 27 והיה ז׳ ימים תחת אמו auch damit, dass ein junges, unreifes Thier nicht opferfähig sei. Auch die Aegypter wählten die Opferthiere mit grösster Sorgfalt. Herodot. 2, 38 (vergleiche noch weiter unten bei Reggio). Aehnlich, wenn auch nicht identisch dem bei Holmes, lautet ein Zusatz zu 5. M. 14, 21 in einem Cod. der LXX, wie ihn Knobel (Exeg. Handbuch) anführt: ὃς γὰρ ποιεῖ τοῦτο, ὡς εἰ ἀσπάλακα θύσει ὅτι μίγμά ἐστι τῷ θεῷ Ἰάκωβ. Ich besitze drei Ausgaben der LXX, zwei haben diesen Zusatz nicht, eine dritte bringt ihn corrumpirt und verstümmelt wie folgt: ὃς γὰρ ποιεῖ τοῦτο ὡς εἰ θυσίας παλ (sic!) μίγμά ἐστι τῷ θεῷ Ἰακωβ. Eine Glosse ganz desselben Inhalts findet sich zu 2. M. 23, 19 im samar. Pentateuch in der Walton'sche Polyglotte, die ich hier in hebr. Lettern umsetze כי עשה זאת כובח שבה ועברה היא לאלהי יעקב. In der Ausgabe des samarit. Pentateuchs von Dr. A. Brüll lautet diese Glosse etwas abweichend: הלא עבד זה ברבח אשתו ומרגוה היא לאלהי יעקב. Die dortige lateinische Uebersetzung im Walton ist holperig und unbeholfen, sie lautet: Nam qui fecerit hoc, quod sacrificet, oblitus est, et haec est indignatio deo Jacob. Bochart (Hieroz. 1, S. 634) schlägt vor, statt des sinnlosen שבה oblitus est, בחש „macrum" „Mageres" zu lesen, qui macrum sacrificat. (ערבה daselbst ist wohl Druckfehler statt ועברה.) Aber wenn schon einmal שבה in בחש transmutirt werden soll, so werde ich בחש nicht als בָּחַשׁ macrum nehmen, sondern als בָּחַשׁ שיא-שקר „falsum", „fraus". „Wer als Opfer dergleichen darbringt, ist als ob er Trügliches, מבחת שוא, opferte, was dem Gott Jakobs als sündhaft gilt." Knobel dagegen l. l. schlägt vor שבץ = שקץ zu lesen und

als in bedeuten, so dass es uns zweifelhaft bleibt, ob sie den Sinn auffassten: „Du sollst nicht bereiten das Lamm in der Milch seiner Mutter," und zwar ganz nach der philonischen Auffassung oder — was wir oben als die richtigere Deutung des Textes angegeben — „ein Lamm an der Milch seiner Mutter" (das noch an der Mutterbrust saugt) sollst du nicht kochen oder bereiten."

Symmachos übersetzt: „σὺ σκευάσεις ἔριφον διὰ γάλακτος μητρὸς αὐτοῦ." Der sel. Dr. Frankel meint (Vorstudien zur LXX S. 183), die Uebersetzung des Symmachos sei conform der allgemein gangbaren Erklärungsweise der Mechilta und Gemara „nicht das Kochen nur, sondern die Zubereitung überhaupt (so wie nicht minder der Genuss) sei verboten." Wir wären ganz einverstanden, wenn Frankel nur nicht etwa meint, dass durch die Uebersetzung σκευάσεις auch die volle Uebereinstimmung des Symmachos mit dem Talmudismus, „jedes Fleisch mit jeder Milch," und die frag-

---

weist auf Jes. 66, 3 und 17 hin. Nach seiner Meinung sei hier das Verbot einer Art von Götzenopfer enthalten, und er motivirt seine Ansicht, die ja auch schon mehrere Vorgänger hat (s. namentlich auch bei Maimon.), in folgender Weise: „Die Vergleichung der Uebertretung mit dem Opfern eines unreinen Thieres (שקץ) eines Greuels . . . und die Bezeichnung (wohl besser Beziehung) auf Gott Jakobs lehre, dass es sich um einen heidnischen Religionsgebrauch handelt, der von Jehovah fern bleiben soll. Mit בשל ist jegliche Bereitung des Böckleins auf solche Weise, folglich das Opfern, Sprengen und Geniessen zugleich mitverboten." — Aber nicht blos die LXX und der samarit. Pentateuch haben jenen Zusatz, auch Targ. Jonathan hat einige Mal Zusätze zu dieser Verordnung 2, B. 23, 19 und 34, 26, die zu Opfern und Spenden in einem Zusammenhang stehen, ein Beweis, wie — wegen des ganzen Zusammenhanges mit dem Context — die Auffassung als Speiseverbot im eigentlichen Sinne auch seine Zeit nicht befriedigen konnte. — Dass die Verfasser des fraglichen Zusatzes in den LXX den Samaritaner copirt haben, und zwar nicht nach der Lesart, wie sie Dr. Brüll (מרגוה), sondern wie sie Walton bringt, ist auch daraus ganz zweifellos zu constatiren, „dass der eine Codex μήνιμα, weil er das Wort עברה als עֶבְרָה „Zorn", der andere Codex παράβασις hat, weil er עֲבֵרָה „Uebertretung" las. Der lateinische Uebersetzer las ebenfalls עֶבְרָה, da er das Wort עברה mit indignatio wieder giebt. Ueber das Samareiticon und die Zusatzglosse zu LXX, s. auch bei Z. Frankel „Ueber den Einfluss u. s. w." S. 109 und Geiger „Nachgelassene Schriften" IV, S. 66 und 126.

liche Satzung als ein Speisegesetz im eigentlichen Sinne erwiesen sei. Aehnlich der sel. Geiger (Jüdische Zeitschrift I. 1862, S. 51), weil er eben unseren Symmachos für identisch mit dem Tanaiten סומכוס hält[1]). Geiger sagt: „Bekanntlich dehnt die jüd. Satzung die Vorschrift לא תבשל גדי בחלב אמו weiter aus, einen jeden Genuss der Mischung von Fleisch und Milch zu untersagen; dies will auch Symmachos andeuten, wenn er תבשל erweiternd mit σκευάσεις übersetzt." Also Frankel sowohl wie Geiger soll der Ausdruck σκευάσεις anstatt ἑψήσεις zum Beweise dienen, dass Symmachos der von den Rabbinen statuirten Ausdehnung dieses Gesetzes auf den Genuss der Mischung von jeglichem Fleisch mit jeglicher Milch beitrete. Und ich behaupte das gerade Gegentheil: Symmachos desavouirt geradezu die talmudische Auffassung und Erweiterung; dies beweist unwiderleglich sein ὃια γάλακτος μητρὸς αὐτοῦ., Denn, ist es etwa nicht auffallend, dass er nicht ἐν γάλακτι, sondern ὃια γάλακτος übersetzt? Aber, wird gefragt, warum wählte er σκευάζειν? Auch diese Wahl spricht dafür, dass er von der talmudischen Auffassung weit entfernt war. Σκευάζειν entspricht gerade vollkommen dem בשל, σκευάζειν heisst „bereiten" „fertig machen", besonders Speise bereiten (s. Herodot 1, 73 und 207) und בָּשַׁל in der Kalform heisst: fertig, reif sein, Joël 4, 13 und Hiphil und darum auch Piel fertig, reif machen הבשילו אשכלותיה ענבים Gen. 40, 10: „die Kämme brachten Trauben zur Reife." Dort bringt die Sonne, hier das Feuer die Reife, das Garsein hervor, daher heisst בַּשֵּׁל „garmachen", einerlei ob durch Kochen, Braten oder Rösten. (Dass בשל auch „rösten" bedeuten kann, werde ich weiter unten gegen die ausdrückliche Verneinung der Gemara aus der Gemara selbst beweisen.) Dass mit בשל auch „braten" bezeichnet wird, ist überflüssig erst zu erwähnen, das beweist 5. M. 16, 7. ובשלת und 2. Chr. 35, 13[2]). Ich gebe nun die Worte des Symmachos wie

[1]) Wenn ich mich recht erinnere, findet sich diese Hypothese bereits in dem grossen Geschichtswerke von Jost.

[2]) Immer war es mir auffallend, dass die Gemara (Nedarim 49a Jerusal. Erub. III, A) den Beweis, dass בשל auch „braten" bedeute, aus

folgt wieder: „du sollst nicht zubereiten das Lämmchen vermittelst (διά cum. Gen. bedeutet vermittelst) der Milch seiner eigenen Mutter“ und finde, dass Symmachos ohne jede Paraphrase, blos durch Wahl der Präposition διά c. gen. anstatt der Präposition ἐν gegen die „weitere Ausdehnung dieses Gebotes nach talmudischer Deutung dem strikten philonischen Gedanken Ausdruck gegeben hat. Wie oben gezeigt, findet Philo in unserem Gesetze nicht blos Schutz gegen grausame Behandlung der Thiere, sondern auch eine Warnung gegen schrankenlose Genusssucht, die eben in Grausamkeit ausartet (s. das Citat des Thomas Angelicus unter (i). Darum gerade ist in der Schrift statt לא תאבל sehr passend לא תבשל und ebenso bei Symmachos statt μή ἑψέτω oder οὐχ ἑψήσεις sehr passend οὐ σκευάσεις gewählt: „du sollst dir nicht (künstlich mit wählerischer Genusssucht, die selbst die Milch nicht schont, die dem Jungen zur Nahrung, zur Lebensunterhaltung zu dienen bestimmt), das Lämmchen in seiner Mutter Milch bereiten.“ Statt der obigen Unterstellung, die Geiger hier unserem Symmachos machen will, und die ich eben zurückgewiesen, unterschreibe ich vielmehr, was er über diesen im Hechaluz von Schorr V. S. 30 aussagt: אינו חוק כי בהוותו בעל מקרא ודיק לישנא דקרא סר כה וכה מההלכה השגורה בפי אנשי דורו ונתוכח עמהם, ע״כ דחזהו ולא רצו כי ישב עמהם בביה״מ.

Es ist auch gerade nicht ganz unwahrscheinlich, dass Symmachos mit seinem auffallenden διὰ γάλακτος anstatt ἐν γάλακτι dem Verse die Deutung geben wollte, die wir schon oben als die richtige bezeichnet haben, nämlich: solange das Lämmchen an der Mutter Brust ist. Das Griechische unserer jüdischen Patristiker, zumal wenn sie Bibelverse übersetzen, leidet an Hebraismen. Wie nun das ב in בחלב אמו eine Zeitbestimmung ausdrücken kann (Vgl. 5 B. M. 24, 12 לא תשכב בעבטו, Raschi לא תשכב ועבטו אצלך „so lange sein Pfand noch bei dir ist): בחלב אמו „so lange das Zicklein an der Mutter Milch, Brust ist“, so übersetzt der hebraisirende Symmachos das בחלב אמו mit διὰ γάλακτος μητρός, was ihm so

2 Chr. 35, 13 und nicht vielmehr aus 5 M. 16, 7 ובשלת ואכלת führt, ebenso Thosaph. Chul. 96b.

viel als „während“ (διά cum gen. heisst auch „während“) bedeutet: „während oder so lange das junge Thier an der Mutter Milch sich befindet.“

Die Vulgata übersetzt wörtlich, ganz wie die LXX: Non coques hoedum in lacte Matris.

Luther übersetzt: „Du sollst das Böcklein nicht kochen, dieweil es an seiner Mutter Milch ist. (S. was wir hierüber in der Note bei Saruk bemerken werden.)

Von den ältesten Versionen wenden wir uns zu den ältesten Interpreten, sowohl der spanischen, wie der nord-französischen Schule.

Menachem b. Saruk (im zehnten Jahrhundert). In seinem Namen führt Geiger (Zeitschr. der D. M. G. XX. S. 556) die Erklärung an, auf die wir selbständig gekommen und die wir bereits oben als die erste hervorgehoben und als die wahrscheinlichste, einleuchtendste bezeichnet haben. „Das Lämmchen an der Mutter Milch, an der Mutter Brust, so lange das Thier noch saugt [1]).“

[1]) Wie wir nun sehen, hat sich Luther (s. oben im Text) statt der sonst bei Juden und Christen allgemein üblichen Version: „in oder mit der Milch“ mit seiner Uebersetzung: „Dieweil es an der Mutter Milch ist“ der vermeintlich Saruk'schen Interpret. angeschlossen. Es ist doch kaum anzunehmen, dass er jemals von dieser Saruk'schen Interpretation gehört, es ist uns darum ganz unerfindlich, wie er, der sich sonst strikte an LXX und Vulgata anschliesst, zu der fraglichen Auffassung des Textes gelangt ist. Doch finde ich hinterher bei Bochart l. l. und einigen anderen christl. Schrifterklärern die Auslegung, wie bei der fragl. Saruk'schen, ohne dass diese jedoch als Quelle angeführt wird. „Tertia interpretatio corum est, quibus hoedus aut agnus in lacte matris . . . quamdiu a matre lactatur.“ Es ist zu bedauern, dass Bochart uns nicht mittheilte, wem er diese tertia interpretatio entnommen, einem jüdischen oder christlichen Autor, dem sie vielleicht auch Luther verdankt. Oder hat sich Bochart diese tertia interpretatio erst aus Luthers Uebersetzung gebildet? In der Prediger-Bibel von Dr. Wohlfahrt findet sich zu 5. M. 14, 21 folgende Note: „Eine Gewohnheit der heidnischen Völker bei ihren Erntefesten, wobei sie im Glauben, ihnen dadurch eine vermehrte Fruchtbarkeit zu geben, mit diesem Gemisch ihre Felder besprengten. Andererseits sah man es nach den Begriffen jener Zeit (warum nur jener Zeit? — Wiener) für grausam an, ein solches Gericht zu bereiten.“ Hier werden zwei ganz ver-

גדי בחלב אמו also gleich טלה חלב (I. Sam. 7, 9)[1]). Ich habe in מחברת des Saruk die ihm von Geiger imputirte Interpretation nicht gefunden, sondern die bereits oben in seinem Namen von mir gebrachte, wonach es sich an der fraglichen Stelle von dem Darbringen der Erstlinge der Feldfrüchte handelt. Zuzutrauen ist aber diesem kühnen Bibelforscher seine von der talmudischen Auffassung so entschieden abweichende Interpretation, wenn wir wissen, wie er dem רשב"ם zu 2. M. 13, 15 mit dessen bekannten לפי עומק פשוטו bereits vorangegangen. Sar. sagt s. v. טף Folgendes ופתרון והיו לטטפות בין עיניך כה הוא וכה ענינו . . . עמי שית אמרי נוכח פניך וחקותי נגד עיניך . . . הוא אשר דבר שלמה קשרם על גרגרתיך כתבם על לוח לבך[2]).

R. Salomo Jizchaki, genannt Raschi, giebt an keiner der drei Stellen unseres Textes irgend eine Begründung an für diese Verordnung, er hält sich, wiewohl er nicht in Abrede stellt, dass unter גדי nur ein Junges, vornehmlich ein Säugling zu verstehen ist, dennoch betreffs der Ausdehnung dieses Verbotes durchweg an die Halacha, die, den Schwerpunkt derselben in der Mischung (heterogener Substanzen) von Fleisch und Milch präsumirend, die Verbindung jeden Fleisches mit jeder Milch perpönt. Doch führen Brüll und Geiger (Neuzeit 1872, No. 28, Jüd. Zeitschr. X S. 274)

---

schiedene Motive — das Maimonidische von der Superstition (s. weiter unten) und das sogenannte Saruk'sche — gedankenlos mit einander vereinigt.

[1]) Ein Rabbi in der jerusal. Gemara, Megil. 1, 14 (auch Jalkut und Wajikre Rabbah) glaubt, der Prophet Samuel habe mit der Opferung eines טלה חלב sich dreifach vergangen, und ein Vergehen bestand darin, dass das טלה חלב ein מחובר זמן, noch nicht sieben Tage alt war. Wer hat dem Rabbi diese נבואה beigebracht, dass das Lamm noch nicht sieben Tage alt war? Auffallend aber ist, dass Raschi Abodah Zarah (24 b) zu I. Sam. 7, 9 unter dem dortigen טלה חלב nicht das saugende Lämmchen, sondern die säugende Mutter versteht רחל מניקה את בנה. S. einiges Zutreffende bei Gomperz מערכי לב S. 13.

[2]) Es ist sehr bemerkenswerth, dass דונש in seinen תשובות diese einschneidende Abweichung von der talmudischen, der vulgären Auffassung der Worte והיו לטטפות, die so entscheidend in die ceremonielle Praxis eingreift, ganz unangefochten lässt. Stimmt er etwa in dieser Erklärung unserem Menachem bei?

die moralische Anwendung von לא תבשל auf die Schonung des väterlich verwaisten Kindes an, dem durch Wiederverheirathung der Mutter während der Säugezeit die ernährende Milch entzogen werden würde, schon im Namen Raschis' im פרדס (s. weiter unten das Ausführlichere bei Çarça und R. Jakob b. Ascher.). Nachdem ich selber im פרדס nachgelesen, erstaunte ich über manche curiose Schrulle daselbst).

Abr. b. Esra bringt zunächst die Erklärung mehrerer Anonymen, die er sämmtlich verwirft, sie seien חסרי הדעת die גדי von גדד ableiten und unsere Stelle erklären: „Du sollst die Frucht nicht reif machen," d. h. nicht zu lange mit der Darbringung derselben warten. A. b. E. führt auch einen andern Anonymus an, der dieselbe Deutung auf das Thieropfer bezieht: Man soll das Lämmchen (wohl das Erstgeborene 2. M. 22, 29) nicht länger als sieben Tage an der Mutter Brust lassen und es am achten Tage schon dem Herrn opfern, ויש אחר שאמר לא תבשל במו לא תאחר שיעמוד עם אמו יותר משבעת ימים während mit unbezweifelt vollem Recht (s. 3. M. 22, 27) nach talmudischer Normirung nur das Opfern vor, aber nicht nach acht Tagen verboten ist. Man erkennt aus den diametral entgegengesetzen Erklärungen der fraglichen Textworte das allseitige Streben sie als eine Opfervorschrift aufzufassen, weil eben im Zusammenhange von Opfern, aber nicht von einem Speisegesetz die Rede ist.

Nachdem A. b. E. sich dahin äussert, dass die Bedeutung des fraglichen Gebotes nicht zu ergründen sei[1]) אין צידך לבקש greift er dennoch nach einem rationellen Motiv und zwar nach dem philonischen מה טעם איסור כי נעלם מעני הנבונים אולי היה כי אכזריות לב הוא לבשל הגדי עם חלב אמו בדרך שור ושה אותו ואת בנו וגו' גם לא תקח האם על הבנים.

[1]) Aber gerade in der Religion, in der Gesetzgebung, in ihren Institutionen muss alles verständlich, einleuchtend, begreiflich klar sein, wenn sie versittlichend, veredelnd einwirken und nicht in blosse Werkheiligkeit und gar in verderbliche Superstition ausarten soll. Nach Philos und Saruks einfacher, wort- und sinngemässer Auffassung ist diese Satzung klar, durchsichtig und wirkt versittlichend. Und so möchten wir hier A. b. E. zurufen התורה מגלה ואתה מכסה.

Vielleicht ist A. b. E. unter den rabb. Commentat. der Erste, bei dem sich die Adoption der phil. Interpr. nachweisen liesse. Es war wohl aber kaum sein Ernst und klingt fast wie pure Ironie, wobei er, wie wir es bei ihm voraussetzen können, auf das Nachdenken denkender Leser und das Lesen zwischen den Zeilen rechnet, wenn er die חכמי תלמוד für die grosse Ausdehnung, Erweiterung und Erschwerung, die sie diesem Gesetze beigegeben, preist und ihnen grossen Lohn dafür verheisst, dass sie jedweden Genuss irgend welchen Fleisches gemengt mit irgend welcher Milch verboten, weil ja in irgend einem Falle möglicherweise es sich einmal ereignen könnte, dass irgend Jemand vom Markte Fleisch und Milch kaufte, welche beide Substanzen möglicherweise von der Mutter und ihrem Kinde herrühren könnten[1]). Wer, der A. b. E., seine aenigmatischen Andeutungen אם תשכיל — אם תבין u. s. w. nur einigermassen kennt, wird wohl die oben angeführte Aeusserung für Ernst und nicht vielmehr für bittere Ironie nehmen[2])?!

Befremdlich wäre es, dass A. b. E. seinem Versprechen nicht nachkommt, noch an den andern beiden Stellen, wo dieses Gebotes

---

[1]) Hiernach hätte es der Rabbinismus consequenterweise verbieten müssen, ein jüngeres und ein älteres Thier an einem und demselben Tage zu schlachten, weil es möglicherweise איתו יאת בנו sein könnte. Und wo bleibt dann der talmudische Kanon? מלתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן.

[2]) Man verzeihe uns, wenn wir, wahrlich nicht, um einen billigen Scherz zu machen, sondern um unserem tiefen Unmuth über die unnöthige Erschwerung des Lebens, das ohnehin schwer genug ist, Ausdruck zu geben, an einen Rath erinnern, den ein Witzling einmal ertheilt hat: „Aus Furcht vor möglicherweise eintretenden Zahnschmerzen solle man sich vorsorglich alle Zähne, wenn sie auch sämmtlich noch gesund sind, bei Zeiten ausreissen lassen.“ Ich möchte noch Alle, die mit ihrem המחמיר תע"ב nur Erschwerniss über Erschwerniss einführen, auf Raschi zu כהא דהתירא עדיף (Bezah 2 b) anweisen. Diese gefeierteste aller nachtalmudischen Autoritäten äussert sich: „Immer nur non possumus zu sagen, Verbote über Verbote herbeizuführen sei ein Leichtes; jedes, auch das unbezweifelbar Erlaubte verpönen, das können Alle ohne Nachdenken und Studium; zum Erlauben dagegen, Erleichtern, den Bann zu heben ist Studium, Nachdenken, Forschen erforderlich o d e r das Aufsuchen privater Quellen.“

erwähnt wird, seine Erklärung bezüglich der mehrmaligen Wiederholung dieses Gesetzes abzugeben; aber dieses spätere Schweigen möchte gerade laut dafür sprechen, wie wenig er sich von der rabbinischen Erklärung der beiden Wiederholungen und den Weiterungen und Erschwernissen erbaut und befriedigt fühlte, womit jene dieses humane Gebot bis zur gänzlichen Unkenntniss seiner eigentlichen Bedeutung und seines wirklichen ethischen Gehaltes entstellt haben.

Wir kommen jetzt zu dem Enkel Raschis, dem vortrefflichen, wort- und sinngetreuen und dabei so geistreichen Exegeten Samuel b. Meir. „Es handelt sich bei unserm Verbot," sagt er, „um eine Vorschrift der Mässigung im Genusse, aber wohl verbunden mit dem Motiv des Thierschutzes; es handelt sich darum, die schrankenlose Essgier zu zügeln, der zur Befriedigung der Genüsse des Magens und Gaumens jedes Mittel recht ist und sich nicht scheut, in der Milch der Mutter das Fleisch ihres eigenen Kindes zu verzehren." So lauten seine Worte: גנאי הוא . . . ורעבתנות לאכול חלב האם עם הבנים ודוגמא זו באותו ואת בנו ושלוח הקן ללמדך דרך תרבות. Er schliesst zwar die Erklärung des Verbotes mit dem rabb. Verdict: das Verbot erstrecke sich auf den Genuss jeden Fleisches mit Milch והו"ה לכל בשר בחלב aber, wer weiss, mit welch innerem Widerstreben gegen sein besseres, exegetisches Bewusstsein. So mancher rationelle oder auch nur nüchterne Exeget mag sich recht sehr gesträubt haben, in die talmudische Posaune mit einzustossen; aber auch wir Juden haben ja unsere Ketzerrichter gehabt, und so musste mancher alte Schriftsteller sich selbst verleugnen oder war gezwungen, sich zweideutig auszudrücken, nur anzudeuten, so dass wir, wenn wir ihn wirklich verstehen wollen, zwischen den Zeilen lesen müssen. Man weiss ja (Juchasin ed. Krakau 134 b), wie es einer freisinnigen Aeusserung wegen unserem weiter unten angeführten Çarça erging וזה סרסא . . . רמז על קדמות העולם . . . . . והוליכוהו בשרכאות ודנו אותו לשרפה. (Kanpanton hat ja den Feuertod des סרסא erwirkt, weil dieser dem Glauben an die Ewigkeit der Welt Raum gab. Noch einleuchtender und entscheidender giebt unser S. b. M. seiner Ansicht über dieses Verbot, „es sei eine Schranke gegen über-

mässige mit Grausamseit verbundene Essgier" Ausdruck zu 5. M. 22, 6 „du sollst nicht nehmen die Mutter über (oder sammt) den Kindern." כבר פרשתי לא תבשל גדי בחלב אמו וכן באותו ואת בנו שדומה לאבוריות ודעבתנות לקחת ולשחוט ולבשל ולאכול אם ובניה יחד. Für alle drei Verbote „vom Böcklein in der Milch seiner Mutter"; „Mutter und Junges nicht an einem Tage zu schlachten": „die Mutter zu schonen, die über den Küchlein weilt", ist das Motiv: Härte und lüsterne Gefrässigkeit zu vermeiden, welche sich darin zu erkennen giebt, wenn man Mutter und Kind zusammen nimmt, schlachtet, bereitet und verzehrt.

Joseph Bechor Schor (ed. Jellinek S. 134), giebt eine von allen anderen dissentirende, ja einigen Exegeten geradezu entgegengesetzte Erklärung unserer Schriftstelle. Es ist die oben (bei A. b. E. mit den Worten [1] ויש אחר שאמר anonym) angeführte und lautet wörtlich: לפי הפשט בשל לו גדול וגמר כמו הבשילו ענבים וחק לא תניחנו לגדל ולגמול בחלב אמו שתאחרנו האם בחלבה אלא בראשית תביאנו דומיא דחלת הפסיק שאמר ראשית בכורי אדמתך. „Nach dem einfachen Sinne bedeutet בָּשׁוֹל ausser „kochen": heranwachsen, reifen" [2]) (Hiphil und Pielform: reifen machen, reifwerden lassen!) Der Sinn der Stelle ist: „Du sollst das Junge nicht an der Mutter Brust heranwachsen, grosswerden, zur völligen Reife kommen lassen, sondern recht früh sollst du es darbringen, analog dem ersten Teil des Verses: Die allerersten reifen Früchte sollst du in's Gotteshaus bringen". — Also eine Opfervorschrift

---

1) Ob A. b. E. unter dem אחר unseren J. B. Schor meint, aus dessen Mund er vielleicht bei seinem Aufenthalt in Frankreich diese Interpretation gehört, wage ich nicht zu behaupten, da A. b. E. jedenfalls ein etwas älterer Zeitgenosse war, der ja schon mit J. B. Schor's Lehrer, Jakob Tam, in Verkehr gestanden. Doch finden wir A. b. E. bei J. B. Schor nirgendwo angeführt. (Ueber die Zeit und den Verkehr R. Tam's S. b. Meir's, A. b. Esra's mit einander, vgl. Kherem chemed VII S. 35 Rsbm. ed. Dr. Rosin, S. 75.)

2) Im modernen Sinne sagen wir im Deutschen „kochen" für recht heiss und fertig sein und das Causativum „kochen machen" zur Reife bringen. Vgl. auch das Sprichwort: „Was Juli und August nicht kochen, wird der September nicht braten."

und kein Speiseverbot. Doch findet sich also dort hinzugefügt: כי אסור לבשל בשר בחלב כי החלב שגדלו וחי ממנו איך תבשלו בו דומיא דאותו ואת בנו לא תקח האם על הבנים שהוא דרך אכוריות also ganz wieder die philonische Interpolation. Diese, wie die folgenden Worte: וחיה לכל בהמה חיה ועוף אלא הגדי לאו דוקא . . . שר"י הגלילי חולק בעוף, wenn sie nicht, was sehr einleuchtet, eine Interpolation von späterer Hand, betrachte ich als eine Concession gegen die dominirende Ketzerrichterei[1]).

Das Haupt unter den rabbinischen Erklärern und rationellen Interpreten der mosaischen Gebote, der grosse Lehrer Mose ben Maimon, hält zwar für die ähnlichen Verordnungen, für das Verbot אותו ואת בנו שלוח הקן und den humanitären Gesichtspunkt fest: להשמר ולהרחיק לשחוט für jenes motivirt er (M. N. III, 48) משניהם הבן לעיני האם כי צער ב"ח בזה גדול מאוד אין הפרש בין צער האדם עליו ובין צער שאר ב"ח כי אהבת האם ורחמיה על הולד אינו נמשך אחר השכל רק אחר פעל כח המדמה הנמצא ברוב בעלי חיים כמו שנמצא באדם. Für das zweite macht er geltend: בשישלח האם ותלך לה לא תצטער בראית לקיחת הבנים וכו. Und ebenso anerkennens- und beherzigenswerth ist die Anwendung, die er von diesem Thierschutz auf Humanität im eigentlichen Sinne, auf Menschenfreundlichkeit macht, ibid. ואם אלו הצערים הנפשיים חסה תורה עליהם בבהמה ובציפורים כל שכן בבני אדם: „Wenn die Thora auf das Wehmuthsgefühl der Thiere so zarte Rücksicht nahm, geschweige denn auf das der Menschen.“ Maim. fährt fort: ולא תקשה עלי באמרם על קן צפור יגיעו רחמיך משתקנן אותי כי הוא לפי אחת משתי הדיעות — דעת מי שחושב שאין מעם לתורה אלא הריצון לבד ואנחנו נמשכנו אחר הדעת השני. Findet

---

1) Bechor Schor wollte vielleicht doch nicht in den Verruf des Karäismus kommen. Wahrscheinlich ist seine obige erste Erklärung den Tossaphisten nicht bekannt worden, sonst hätten sie ihn, statt ihn Makkoth 8 a Stichw. היינו יאמר ה' יוסף בכור שור als Autorität anzuführen, wohl eher auf den Index gesetzt. Oder waren, was ihnen zur grössten Ehre gereichen würde, die Tossaphisten toleranter, leutseliger, als unsere heutigen heisssporнigen Hyper- oder Neu-Orthodoxen, die jedes freisinnige Wort und seinen Autor verketzern und, wenn sie es könnten, aus der Gemeinde Israels excommuniciren würden! Weiter unten bringe ich noch etwas Näheres über B. Schor.

nicht dieses starre irrationelle Dogma der Gemara nicht nur vor der mens sana, sondern auch in der Bibel selbst die entschiedenste Widerlegung? 5. M. 6, 24, „der Herr befahl uns alle diese Satzungen zu üben, zu unserem Heile für alle Zeit", was doch wahrlich nur der Fall sein kann, wenn unser sittlich-religiöser Lebenswandel durch deren Uebung gefördert wird. Erstaunlich aber ist es, wie ernst es die strengen Nachtreter der Gemara mit diesem exorbitanten Paradoxon des Talmud nehmen, dass die Gebote Gottes keinen rationellen ethischen Grund haben, sondern (willkürliche) Machtgebote sind. Die Thosseph. zu Meg. 25 a werfen nämlich allen Ernstes die Frage auf: קשה שאנו אומרים בקדושה של פסח צדקו אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד דמשמע שהקב"ה חס על אותו ואת בנו והוא אינו אלא גזירה. Eine ganze Legion von hyperorthodoxen, religionsphilosophischen Rabbinen erhebt sich dagegen, so oft ein Exeget die fraglichen Gebote nach thierfreundlichen Motiven erklären will. So auch Schem Tob zu obiger Aeusserung Maimonis: הפלא מהרב שכבר פסק בהלכות תפלה שהאומר על קן צפור יגיעו רחמיך משתקן אותו. Hat aber denn Schem Tob, der Commentator des Moreh, übersehen, was Maim. das. III. 41 zum jus talionis עין תחת עין als Norm für sich aufstellt, dass er nur im Moreh sich selbst, seine wissenschaftliche Ueberzeugung, wiedergiebt, im Jad dagegen nur willenloses Echo des Talmud ist?! Uebrigens wird ja in der Gemara selbst dem Amoräer Lob gespendet, der unsere Frage vom thierfreundlichen Gesichtspunkte auffasst: ההוא דנחת קמיה דרבה אמר אתה חכמת על קן צפור אתה חוס ורחם עלינו, worauf Rabbah zustimmend bemerkt: במה ידע האי מרבנן לרצויי למריה. Nun kommt noch der Umstand hinzu, dass selbst dem משתקן אותו von einem Rabbi ibid. ein thierfreundliches Motiv insinuirt wird: מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית, wie Raschi commentirt „als ob Gott nur diesen, nicht aber auch anderen Thieren schonende Sorgfalt zuwendet." Ich muss also ausrufen מה חרי האף הגדול הזה, mit dem die Hyperorthodoxie diejenigen der Ketzerei beschuldigt, oder doch schulmeisterlich behandelt, die den fraglichen Satzungen ein ethisches Motiv zu Grunde gelegt sehen wollen (s. die Bemerkung des פענח רזא gegen בבור שור zu 2. M. 34, 26 a, 3. M. 14, 21).

Es sei uns verstattet, als Curiosum hier anzuführen, dass der Apostel Paulus 1. Corinther 9, 9 das Verbot לא תחסום שור בדישו 5. M. 25, 4, nicht wie eine unbefangene und sachgemässe Schriftkunde fordert, als ausschliesslich thierfreundliche Vorschrift auffasst; er ruft, allerdings pro domo und als Prädicant, emphatisch aus: „Sorgt Gott für die Ochsen? Oder sagt er's nicht allerdings um unseretwillen?“ Μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ: Ἢ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει κ. τ. λ.

Nach dieser grösseren Digression kommen wir auf unser eigentliches Thema und auf Maimon. zurück. Für die eben angeführten unstreitig verwandten Gesetze führt er zwar thierschutzfreundliche Motive an, für das Verbot לא תבשל וגו׳ dagegen eröffnet er uns, weil er es als ein ausschliessliches Speisegesetz behandelt[1]), wie für die Speiseverbote überhaupt und im Allgemeinen, einen ganz anderen Gesichtspunkt, nämlich den sanitären[2]). Zuerst erwähnt er nämlich in nur wenigen Worten, und nur wie beiläufig, eines sanitären Motivs ואמנם איסור בב״ח עם היותו מזון עב מאוד בלא ספק והוליד מילוי רב. Also zunächst meint Maim.: „Fleisch mit Milch vermischt sei zweifellos eine sehr dicke? (feste?) Speise, die eine starke Ueberfüllung erzeuge.“ Die heutige Arzneiwissenschaft mag wohl — wir werden dies noch näher erörtern — auf ihrem heutigen fortgeschrittenen Standpunkte ganz anderer Ansicht sein. Dann aber fährt M. (M. N. III, 48) fort: „Es ist mir nicht unwahrscheinlich, dass hier eine leise Beziehung (ריח) zum Götzendienst zu finden sei; vielleicht haben die Götzendiener dergleichen bei ihren Kulten oder Festfeiern geübt[3]). Und was mir diese Begründung höchst wahrscheinlich macht, ist der Umstand, dass die Schrift dieses Verbot zwei Mal nach der vorangehenden Verordnung erwähnt: „Drei Mal des Jahres soll alles

[1]) An anderer Stelle freilich hält er diese Satzung für eine Antithese gegen eine Superstition.

[2]) Nach M. (M. N. III, 48) liegt ja den biblischen Speisegesetzen im Allgemeinen Diätetik zu Grunde ואימר כי כל מה שאמרתי התורה עליו מן המאכלים מועיל מועיל, ואין בכל מה שנאסר עליו מה שיפסק שאין הוק בו וכו׳. Ferner: והטוב שבכשר הוא מה שהותר לנו לאכלו זה מה שלא יפסק בו הרוצא

[3]) Im arabischen Original (nach Scheyer) ליטל הבראבאן ייכל „vielleicht wurde solches gegessen“.

Männliche vor Gott erscheinen" (zu 2. M. 23 und 34). „Da will die Schrift gleichsam sagen, bei euren Festen, wenn ihr vor mir erscheint, sollt ihr (die Speisen) nicht also bereiten. Diese Begründung halte ich (dem Zusammenhange nach) für die triftigste[1]). Doch habe ich, so viel ich in den Schriften der Szabier nachgelesen, hierüber nichts gefunden." אין החוק אצלי שיש בו ריח ע"ז. אולי כן הוא או בחג מהגידם וממה שמחוק זה אצלי וכר התירה אותי ב' פעמים תחלה מה שצוותה עליו עם מצות החג ג' פעמים יראה כל זכורך כאילו אמר בעת חגכם ובאכם לפני לא תבשל מה שתבשל שם על הדרך פלוני כמו שהוו הם עושים. והו הטעם החוק אצלי בעין. ואמנם לא ראיתי זה כתוב בכתב שראיתי מספרי הצאבה[2]).

R. Mose b. Nachman übergeht unser Verbot zu 2. M. 23, 19 ganz, dagegen bringt er es zu 34, 26 in Verbindung mit der in demselben Verse gegebenen Vorschrift über die Erstlingsfrüchte; es handle sich hier ebenfalls um einen Erstling aus dem Thierreich כי בעת בכורי האדמה יביאו גם כל בכור בהמה הגדים וטלאים ובעת ההוא יגדלו הגדים וכו'. Zu 5. M. 14, 21 aber giebt er nach einem anderen, dem theokratischen Gesichtspunkte, wegen der Heiligkeit des israelit. Volkes — (indem er die Worte כי עם קדוש אתה anstatt auf das vorangehende לא תאבלו כל נבלה, sinnwidrig, auch gegen die Accente, auf das nachfolgende לא תבשל bezieht) — auch der Vermuthung Raum, unser Verbot habe vielleicht die rein humanitäre Tendenz להזהיר קדושים שלא נהיה עם אכזרי לא ירחמו שנחלוב את החלב מן האם שנתבשל בו הבן, also echt philonisch: „Wir sollen unsere Heiligkeit auch darin bewähren, kein grausames Volk zu sein, das kein Mitgefühl hat, dass wir etwa die Milch der Mutter abmelken, worin wir ihr Junges abkochen." Wenn Nachmanides aber — um dem heiliggesprochenen, unfehlbaren Talmud nicht zu nahe zu treten, hinzufügt: „Indess ist jedes (Essen von) Fleisch und Milch in diesem Verbote mit inbegriffen, denn in Allem

[1]) Wäre diese Motivirung wirklich begründet, so liesse sich gewiss gegen die Abrogirung unserer zumal so weit ausgesponnenen Satzung keine Einwendung erheben.

[2]) Es wird weiter unten nachgewiesen werden, dass dieser Superstition nicht blos von den Szabiern, und dass ihr ausserdem auch noch lange nach der Maimonidischen Zeit gehuldigt wurde.

zeigt sich Grausamkeit" ואינ׳פ שכל בב״ח יבנם בלאו הוה . . . והוה בבלם אכזריות, so weiss jeder, der nicht gedankenlos auf alles Talmudische Ja und Amen spricht, was von einer so unlogischen Schlussfolgerung zu halten ist[1]). Nur wenn wir das Gebot strikte „das Junge nicht in der der eigenen Mutter abgemelkten Milch zu bereiten" beobachten, oder nach der Sarukschen Auffassung „das noch allzu junge Säugelämmchen der Mutter nicht entreissen". dann würde uns, den Frauen namentlich, die sich mit der Speisebereitung befassen, das Ethische und Humanitäre dieser Institution zum Bewusstsein kommen. In der rabbinischen Erweiterung hingegen geht ja diese humanitäre Nutzanwendung ganz verloren, die Männer und Frauen haben ja keine Ahnung davon, dass es sich hier um ein Gebot der Humanität handelt und halten es bloss wie שעטנז und כלאים als eine Mischung von zwei heterogenen Substanzen verpönt. So giebt Nachmanides durch seinen Mangel an Muth. sich von der talmudischen Interpretation zu emancipiren, die schöne Sittenlehre wieder preis, die er soeben gepredigt hat.

R. Bechai b. Ascher, etwas später als Nachmani, um 1290, führt zur Begründung unseres fraglichen Gebotes, das er zwar ganz in der talmudischen Ausdehnung acceptirt, ein Motiv an, das uns gewiss sehr befremdlich und frappant erscheinen wird, und ich glaube kaum, dass er in der vollständigen Begründung seines Motivs einen Vorgänger hat. Das Auffallendste daran ist, dass er glaubt, ganz nach dem einfachen Wortsinn zu erklären: ועל דרך הפשט טעם המצוה הזאת. Hören wir seine Worte, die wir der Befremdlichkeit wegen ganz hierher setzen: לפי שהוא מטמטם את הלב שהרי החלב נעשה מן הדם והדם מזון רע ומוליד אכזריות ואחד

[1]) Nachm. eifert zugleich gegen die קטני אמנה „die Kleingläubigen" die nicht auf die volle talmudische Erweiterung dieses unseres Gebotes eingeschworen sind, und er nennt sie auch מחוסרי הדעת „Verstandeslose". — Welch' schreiende Ungerechtigkeit und Verkehrtheit! Wir glauben wohl mit Recht, dass nicht מחוסרי הדעת, sondern gerade אנשי מדע, die intelligentesten Männer ihr Bedenken gegen die talmudische Interpretation erhoben haben. Es ist zu bedauern, dass Nachm. die Gegner der talmud. Exegese nur so ganz allgemein andeutet, aber keine Namen von Büchern und Autoren nennt, die vor oder zu seiner Zeit die talmudische Interpretation desavouirten. Im Allgemeinen kennen wir sie freilich.

מטעמי האסור שכן שאני מקבל שנוי והתפעלות בנוף כשאר הדברים הנאכלים ולכך טבעו הרע נשאר בתוכו מבלי שנוי. Also: „Fleisch mit Milch vereinigt ist nach einfacher Erklärung um deswillen zu geniessen verboten, weil es das Herz depravire (verstockt mache), denn die Milch entsteht aus dem Blute, das Blut aber ist von schlechter (depravirender)[1]) Beschaffenheit und erzeugt Neigung zur Grausamkeit. Einer der Gründe für sein (des Blutes) Verbot sei auch, weil das Blut — abweichend von andern in uns aufgenommenen Substanzen — sich ohne alle Veränderung mit unserm Körper amalgamirt, darum bleibt auch seine schädliche Einwirkung in demselben ohne Veränderung.“ (Siehe dieses Motiv bezüglich des Blutverbotes weiter unten bei Nachmani). Bechai fährt fort: ואע״פ שנשתנה עכשיו מדם לחלב . . . . מ״מ כשחזור ומערבו עם הבשר הרי חזר לאיכת הדם וטבעו הראשון כבתחלה והתערבם ביחד מטמטם הלב ומוליד גסות ותבונה רעה בנפש האוכל. „Wenn es auch jetzt kein Blut, sondern Milch ist, in welche sich das frühere Blut verwandelt hat[2]), so wandelt sich die Milch, wenn man sie wieder mit Fleisch

---

1) Das Verbot des Blutgenusses motivirt ja die Schrift selber ganz entschieden und deutlich genug; wir sprechen darüber bei dem Artikel דם.

2) Die Quelle dafür דם נעקר ונעשה חלב, dass das Blut der Schwangeren sich in Milch umwandelt, ist Niddah 9 a, Bechor. 6 b, „das Blut (s. Raschi das.) stelle sich erst 24 Monate nach der Entbindung wieder ein.“ Dass aber die Milch sich in Blut umwandle, verlautet dort nicht; jedoch findet sich dies im Pardes (Abhandl. über ehel. Verhältnisse S. 21). Ich hatte dies Buch nur sehr kurze Zeit vor Augen und nur einen flüchtigen Einblick in dasselbe nehmen können, und es haben sich die stärksten Zweifel in mir geregt, dass dies Buch wirklich Raschi zum Verfasser haben sollte: zum mindesten müssten starke Interpolationen platzgegriffen haben. Ich glaube, das muss bei jedem Kenner des Raschi-Commentars zu Bibel und Talmud der Fall sein, wenn er Folgendes im Pardes liest. שאין רשית לבר ישראל לאכול בב״ח לפי שהחלב נהפך לדם והדם בחלב. ומין שהחלב נהפך לדם אלא בין שהשנים מהעברות החלב נהפך לדם. והדם לחלב מין אלא בין שהאשה מתעברת אינה רואה דם נדות אלא אותו נעשה חלב לתינוק. Hier ist aber nichts davon erwähnt, dass erst durch Verbindung mit Fleisch die Milch in Blut umgewandelt wird. Diese Hypothese findet sich meines Wissens zuerst bei unserem Bechai. Später finden wir dieselbe bei Lippmann Mülhausen und R. Maier Friedmann, worüber weiter unten.

vermengt, doch wieder in ihre frühere Natur, in Blut um, und so erzeugt denn die Verbindung von Fleisch und Milch Crassheit und (ethisch) schlechtes Naturell in der Seele (dem Wesen) des solche Mischung Verzehrenden.“ Er fährt fort: „Dass sich aber diese Verordnung immer bei der Institution der Feste findet? Um die Israeliten, die dreimal des Jahres Wallfahrten anstellen nach dem Orte, wo die Propheten ihre Stätte hatten, zu warnen, dass sie ihr Herz nicht durch den Genuss verbotener Speisen verstockt machen[1]), sondern ihr Naturell lauter und subtil (ätherisch) bleibe, um die rechte Befähigung zu haben, über Gott und seine Lehre nachzudenken.“ Nachdem er noch das früher erwähnte maimonidische Motiv anführt, erscheinen ihm alle diese Begründungen ungenügend, und er nimmt dann zu etwas noch weniger Befriedigendem, zu einer mystisch-kabbalistischen Redewendung seine Zuflucht. Nach dem Tode erst, meint er, werden wir für das Verbot das rechte Verständniss haben. Die Engel hingegen, die über dergleichen Depravationen erhaben sind, durften diese Speise (bei Abraham) geniessen. Bechor Schor dagegen, zu der Stelle חמאה וחלב, meint, „dass in des Erzvaters Abraham Hause, wo diese Satzung streng beobachtet wurde, den himmlischen Gästen deshalb zuerst die Milch-, dann erst die Fleischspeisen zum Genuss verabreicht wurden.“ Der Erzvater hätte also unsere fragliche Satzung schon ganz in dem Umfange, wie R. Joseph Karo und R. Mose Isserles commentirt. Ich aber bin der Meinung, dass sehr, sehr vieles, was auch nicht mit dem Worte הגה״ה markirt ist, dennoch von fremder Hand in den Commentar des B. Schor eingeschwärzt worden ist.

Talis molis erat de carne cum lacte condere legem. Wahrlich, fasst man diese Verordnung nach dem reinen, einfachen Wortsinn der Schrift, so ist alles so klar, so einfach, so deutlich fasslich und diese Institution eine versittlichende, veredelnde.

R. Levi b. Gerson bietet uns in der Motivirung dieses Gesetzes gar zu viel an. Er begnügt sich nicht mit einem und noch einem Motive; er häuft sie förmlich auf einander. Zuerst

[1]) Das ist freilich ein circulus vitiosus, wir fragen, warum diese Speise verboten ist, und die Antwort lautet hier, weil verbotene Speisen das menschliche Naturell depraviren.

bringt er eine ziemlich unklare, mystische Anschauung. Hier tritt dieser sonst so kühne philosophische Kopf ganz in die Fusstapfen des Allegorikers Bechai. לישב בנפשותינו שנשמר שלא נשתמש בהשחתת נפשותינו בשפע השופע לנו מהשם יתעלה אשר יגדלנו ויקנה לנפשותינו מציאותה das ist gewiss sehr unklar. Noch unfasslicher aber ist es, dass er diese Worte damit begründet: כי זה ידמה למי שיבשל הגדי וישחיתהו בחלב אמו אשר היה מוכן לזונו ולגדלו לישב בנפשותינו שנשמר וכו׳. Also seine früheren Worte enthielten die eigentliche Verordnung, und die Schriftworte לא תבשל גדי וגו׳ lieferten nur das Gleichniss dazu. Uebrigens enthalten die Worte כי זה ידמה וכו׳ ja ganz den philonischen Gedanken. Dunkel ist auch, was er als ein anderes Motiv hinzufügt: או ציה זה להעיר שנזהר שלא תביאנו רוב הטוב שנתן לנו השם יתעלה לבזוט בו[1]). Wer kann wohl in unserem fraglichen Gebot eine Anordnung herausfinden gegen schnöde Undankbarkeit?! Früher schon hat er in diesem Verbote auch eine Präcaution gegen götzendienerische Bräuche finden wollen: התרחק מלכת בחקות שאר הגוים הרחוקים כי אולי היה מנהג האומות חקדומות לבשל בב״ח בבית ע״ז. Dann wiederum eine sanitäre Motivirung ולא יקשה למצא הסבה בזה למי שעיין בטבעיות ובחכמת הרפיאה עיון מעט ובכלל הנה ערוב המזונות . . . . . כי המתעכל ראשונה יפסיד האחר. Motiv also: Götzendienst und Sanitätsrücksicht, erstere besonders nach Maimonides, ohne dass der Gewährsmann genannt wird. Wer kann nur im Geringsten und auch nur einen Augenblick glauben, dass dieser Verordnung, drei Mal wiederholt und zumal in dem Zusammenhang in den beiden Stellen des Exodus, ein diätetisches Motiv zu Grunde liege? — Wie verschieden aber auch alle diese Motive unter sich sind, alle sind sie doch derart, dass wir die Ausdehnung und Erweiterung, welche der Talmud diesem Gesetze auf jedes Fleisch und jede Milch gegeben, entschieden zurückweisen müssten. — Zuletzt sagt Gersonides noch, es können recht wohl einer und derselben Verordnung mehrere Motive zu Grunde gelegen haben; ולא יקשה בעניך איך תהיה מצוה אחת לתועלות רבות. Hinzufügen möchte ich nur noch, dass unser Gersonides zu 5. M. 14, 21 von allen anderen Motiven abstrahirt und ausschliesslich von dem Nach-

[1]) Ausführlicher später bei Araama (Akedah).

theile spricht, den jener Genuss der Gesundheit zufügt. הסבה באיסור בב"ה הוא מצד היותו מזון בלתי נאות אל הבריאות. Und doch ist auch das Kochen an und für sich und jeder Niessbrauch הנאה, womit keine Verspeisung verbunden ist, nach den Rabbinen verboten! Wenn die Exegeten ihren hypothetischen Motiven nicht die geringste praktische Folge geben, mit ihren Zweifeln an der Berechtigung der rabbinischen Weiterungen hinter dem Zaune halten, so sollten sie doch lieber gar keine hypothetischen Motive aufstellen.

Samuel Çarça[1]) oder Zarza in seinem Supercommentar zu A. b. E. führen wir an wegen seines Berichtes, dass die alten Religionslehrer von unserm Texte eine allegorische Nutzanwendung auf dem Gebiete der Ethik und Humanität machten, die zu den allerinteressantesten gehört, nämlich, dass eine Frau, die beim Tode ihres Mannes mit einem Säugling zurückbleibt, sich vor Ab-

---

[1]) Dieser Çarça wurde, weil er die Erschaffung der Welt zu bezweifeln schien, auf die Denunciation des jüdischen Gerichtshofes bei den mohamedanischen Fanatikern lebendig verbrannt. Wir schaden dem Judenthume nicht durch dergleichen wahrheitsgetreue Berichte von abscheulichem fluchwürdigen Fanatismus; nur die Falschmünzerei und die Schönfärberei, die Verkleisterung und der Chauvinismus schaden, wie überall, so auch auf diesem Gebiete. Das Judenthum, ursprünglich lichtfreundlich, rationell und duldsam gegen abweichende, unschädliche, gefahrlose Dogmen und Ansichten, wenn auch selbständig und gesinnungstreu, hat indessen von der zahlreicheren Bevölkerung, unter der es lebte, deren Sitten und Unsitten angenommen, den fanatischen Usancen der mittelalterlichen Pfaffen, wie der religionswüthigen Mohammedaner nachgeeifert. (S. u. a. Resp. Ascheri's, in welcher Weise eine Frau, die sich vergangen, auf die Denunciation des jüdischen Gerichts abgestraft, scil. verstümmelt wurde). Wie ging es denn dem Moreh Nebochim? Der Fanatiker Sal. von Montpellier übte in maiorem dei gloriam!! gegen dieses grossartige Werk strafwürdigen Verrath, suchte den Beistand fanatischer Mönche auf, und das grossartige Geisteswerk Maimonis, ein göttlicher Quell für Israel und dessen Religion, wurde in Gegenwart einer darob entsetzten Versammlung dem Scheiterhaufen übergeben. Dasselbe bewirkte Jonah Gerundi in Paris, und מאחר שנתנה רשות למשחית die Mönche waren noch eifriger, noch vandalischer als ihre jüdischen Gesinnungsgenossen und wütheten auch gegen anderes, den jüdischen Fanatikern mit Recht heiliges Schriftthum.

lauf von zwei Jahren nicht wieder verheirathen dürfe, damit das Kind seiner Nahrung an der Mutter Brust nicht verlustig gehe, denn es heisst: „Du sollst nicht kochen (nicht quälen?) das Lämmchen, d. i. das verwaiste Kind, das noch saugt an der Mutter Brust“[1]). Man sieht also, dass, wenn dies auch nur agadisch-

---

[1]) ואמרו עוד האשה שמת בעלה והיא מניקה לא תארס ולא תנשא עד ב״ד חדשים . . . ואמרו עוד ובשדה (sic!) יתומים אל תבוא אל תקרי ובשׂדה (mit Sin) אלא ובשׂדה (mit Schin) יתומים ל׳ שָׁדַיִם ורחם, ופירשו לא תבשל גדי שהוא היתום היונק בחלב אמו כלומר כל עוד שׂהוא יונק חלב אמו שהוא ב״ד חדשים. Wer seine Vorgänger sind, denen Çarça diese frappante echt humanitäre, allegorische Deutung verdankt, wer mit dem ואמרו und פירשו bezeichnet wird? Keine geringere Autorität als die Thossephtha Sota 2, 2, Jerusalmi Sota 44 (in der babyl. Gemara findet sich diese allegorische Anspielung nicht). Im Jerusalmi heisst es nämlich: Man eheliche nicht die als Säugende zurückgebliebene Frau seines Nebenmenschen . . . denn es lautet in der Schrift (sic!) (לא תשג גבול עולם אשר גבלו ראשונים ובשדה*) יתומים אל תבוא. Um die Schriftworte in dem hier angeführten Sinne zu deuten, las man statt עוֹלָם „Vorwelt“, עוֹלִים „Säuglinge“ (nach Jesaj. 49 und 65**). Statt ובשׂדי mit Sin „in die Gefilde“ las man zur Unterstützung (אסמכתא) ובשׂדי mit Schin „die Brust“, also: „Du sollst nicht entrücken das Gebiet der Säuglinge, in die Mutterbrust der Verwaisten sollst du nicht eindringen.“ Die Wiederverheirathung einer Wittwe soll vor zwei Jahren nicht statthaben, wodurch der verwaiste Säugling aus seinem Gebiete, der Mutterbrust, entrückt, dieser Nahrung beraubt werden würde. (Die letztere Umdeutung von בשדי wird deutlicher hervorgehoben im Pardes l. l.; leider wimmelt dort der Text von Druckfehlern, so dass man den Sinn nur errathen, ahnen, aber nicht recht feststellen kann). Diese schöne allegorische Nutzanwendung findet sich auch bei einem etwas älteren Zeitgenossen unseres Çarça, bei dem hochorthodoxen Talmudheros J. b. Ascher בעל הטורים zu 5. M. 14, 21. כמך בחלב אמו לשנה שנה לומר שמינקת חבירו לא תנשא תוך שתי שנים ויהיה הולד בחלב שתי שנים. Pardes bemerkt noch, dass תבשל die Anzahl von zwei Sonnenjahren 730 und 2 Tage der Geburt und Entwöhnung des Kindes enthält. (S. Geiger Zeitschrift X S. 274.)

---

*) Dieser Beleg ist sonderbarerweise aus zwei verschiedenen Schriftstellen zusammengewürfelt: die Mitte aus 5. M. 19, 14, Anfang und Ende aus Spr. Sal. 23, 10.

**) Auch Mischnah Peah. 5, 6 und 7, 3 wird dieses allegorische Wortspiel angewendet, die Armen als verlassene Säuglinge bezeichnet; später freilich hat man aus Missverständniss in der Mischnah statt עולים das Particip עוֹלִים von עָלָה gelesen (s. Barten. u. Heller zur Stelle).

allegorische Nutzanwendung ע"ד אסמכתא ist, die „Alten“ von der richtigen Ahnung geleitet wurden, es liege hier eine humanitäre Tendenz zu Grunde, dass sie vielleicht gar die Auffassung Saruks oder die von uns oben S. 55 schon dem Symmachus insinuirte, gekannt haben.

Die oben bei Levi b. Gerson angeführte Ansicht, dass in unserem Verbot eine Warnung vor Undankbarkeit gegen Gott enthalten sei, führt

R. Jizchak Aramah (Akedah, porta 46, Ende) noch näher aus, er giebt keine anderwärtige Erklärung ab, er fasst לא תבשל וגו' lediglich als Allegorie auf. Er sagt: „Der erste Theil in diesem Verse: „Die Erstlinge deiner Feldfrüchte sollst du in das Haus deines Gottes bringen“, befiehlt, du sollst sie dem Herrn weihen, als dankbare Anerkennung, dass Gott sie dir gespendet. „Seid nicht dankvergessen gegen den Spender Eures Ertrages.“ Die folgenden Worte sind eine Allegorie: Das Lamm, das der Mutter nicht achtet, die es säugt, verdient in ihrer Milch gekocht zu werden, so der, welcher der Güte der Vorsehung nicht eingedenk, er verdient es, dass Gott ihn mit Unheil heimsucht[1]).“ Nach ihm

---

[1]) ראשית בכורי אדמתך תביא . . . . להודות לפניו שהכל מושפע מאתו . . . ועם זה לא תעשו כבפויי טובה, ושם לזה משל נאות מאוד במה שסמך לו לא תבשל גדי בחלב אמו בלומר שהגדי שהוא בועט באמו המניקה אותו ראוי לבשלו בחלב. So weit hergeholt und curios dieses Gleichniss schon an sich ist, so ist es noch curioser, dass Ar. diese seine Exegese, wie wir bald sehen werden, als eine dem Wortsinne entsprechends ע"ד הפשט bezeichnet. Dazu kommt noch das lucus a non lucendo: das Zicklein, das da verdient in der Mutter Milch gekocht zu werden, soll Sinnbild sein für das Gebot: „Das Zicklein nicht in der Milch der Mutter zu kochen!“ Ar. fährt fort; וכן כל מי שאינו מחזיק טובה על השגחת השי' ושומו עינו עליו לטובה ראוי שישגיח עליו לרעה*) . . . . וע"ד הפשט אלו השנים (בבאן ובפ' בי תשא) הם למשל הזה הנזכר ואותו שבפרשת ראה אנכי שנ' באיסורי מאכלות . . . הוא

---

*) Mehr als wahrscheinlich ist, dass unser Ar. hier die Worte des Gersonides או צוה זה להעיר וכו' bei seinem Gleichniss copirt; ob aber G. ebenfalls das Gleichniss von dem gegen die Mutter sich sträubenden (ungehorsamen, undankbaren) Lämmchen vorgeschwebt, das in der Milch der Mutter gekocht zu werden verdient, ist weniger zu constatiren.

hat das Verbot in beiden Stellen des Exodus dem einfachen Sinne nach diese allegorische Bedeutung, erst im Deuteronom. 14, 21 sei damit ein Speiseverbot aufgestellt. Welch eine Extravaganz! Sodann fügt er hinzu: Der eigentliche Grund scheine jedoch, die Herzenshärtigkeit zu verdrängen, wie bei den ähnlichen Verboten, und dann wiederum wegen der beharrlichen Scheu oder der Verleugnung des Intellects vor dem Talmud, der übliche Schluss, dass sich das Verbot auf jedes Fleisch und jede Milch ausdehne.

Der Zeitfolge gemäss (nach Gersonides) kommen wir jetzt zu R. Lippmann Mülhausen, Verfasser des Buches Nizzachon. Seine Motivirung (zu משפטים 70) ist unbedingt nur Kopie von Bechai; nur dass er die Verwandtschaft der Milch mit dem Blut noch stärker betont, und wir überzeugen uns nur immer mehr, welche Rathlosigkeit und Verwirrung in der Motivirung herrscht, in welche Verlegenheit, man möchte sagen: Verzweiflung, die hyperorthodoxe Exegese gerieth, weil sie der irrationalen Normirung des Talmud und nicht der richtigen Interpretation des Saruk oder wenigstens der philonischen folgte. „Milch, meint R. Lippmann, sei eigentlich früher Blut gewesen, das sich getrübt und diese Metarmophose durchgemacht. Es sei dies erwiesen durch den Umstand, dass eine säugende[1]) Frau nicht menstruirt. Milch an und für sich ist zwar

---

נאמר לאיסור בעצמו . . . . ועיקר טעמא יראה משום מדת אכזריות כענין אותו ואת בנו אי שלוח הקן אלא שנתפשט האיסור**) בכל ענין שיהא בב״ח.

**) Der Ausdruck אלא שנתפשט האיסור könnte einigermassen auffallen, als ob die Ausbreitung dieser Observanz keine mit Bewusstsein und Absicht herbeigeführte, sondern gleichsam eine von selbst, wie von Ungefähr eingetretene sei, die freilich später, wie manche andere ganz unbegründete Observanz, vom Volke sanctionirt wurde.

[1]) והטעם שנאמר משום שהדם נעכר ונעשה חלב וראייה ממניקה שמתמעט דם ראייתה, ואעפ״כ חלב בפני עצמה מותרת כי בהשתנותה מדם לחלב נשתנית טבע הדם אחר הפרדו מן הבשר אבל כשיתבשל החלב עם הבשר ותקלוט הבשר החלב תחזור לאיתנו ולטבעו הראשון . . . והרי כבשר שנתבשל בדמה. Raschi begründet diese Metamorphose anders in Bechoroth und Niddah und anders im Pardes, und auch dies bestärkt mich in meiner Annahme, dass Pardes nicht von Raschi verfasst oder doch sehr stark interpolirt wurde.

zum Genuss erlaubt[1]), denn durch die Metamorphose sei die Wesenheit des Blutes aufgehoben, wird sie aber mit Fleisch gekocht, so nimmt sie durch diese Verbindung wieder ihre frühere eigentliche Wesenheit an, wird wieder Blut, und es tritt somit das Verbot des Blutgenusses ein.“ Diese Bechai-Lippmannsche Motivirung ist durchaus nicht geeignet, unsere Zustimmung zu erlangen, abgesehen von allem Anderen, spricht schon der Zusammenhang mit den Nachbarstellen gegen diese curiose Begründung, da es sonst beim Verbote des Blutgenusses seine Stelle hätte finden müssen. Zu meiner grossen Ueberraschung fand ich diese Bechai-Lippmannsche Auffassung auch bei Herrn M. Friedmann in seiner Ausgabe des Siphre zu 5. M. 15, 25[2]), er scheint nicht zu ahnen, dass er am Verfasser des Nizzachon, wie an Bechai seine Vorgänger hat.

Abravanel spricht sehr viel über unseren Text, bringt aber nichts Neues vor; alle von ihm angeführten Motive finden sich bereits bei den früher von uns genannten Autoren. A. aber bezeichnet seine Quellen nicht, wiewohl er bisweilen die Ansichten anderer wörtlich wiedergiebt, so dass an ein zufälliges Uebereinstimmen nicht zu denken ist. So sind folgende Worte, die dem Inhalt nach sich schon bei A. E., S. b. Meir und Nachmanides finden: ועיקר טעם המצוה הזאת להסיר מדת אכזריות והוא כענין מצות אי״בנו או ש״הקן אלא שנתפשט האיסור בכל ענין שיהיה בשר בחלב Wort für Wort dem Verfasser des Buches Akedah nachgeschrieben. Auch das diätetische Motiv führt er an, hier jedoch bezeichnet er als seine Quelle den Moreh des M. Dann fährt er fort, dass wahrscheinlicher unser Verbot als eine Antithese eines götzendienerischen Brauchs gelten sollte, verschweigt hier aber

---

[1]) Curios genug glaubt Gem. Bechor. 6b erst durch eine weitläufige Beweisführung constatiren zu müssen, dass nicht Milch an und für sich als אבר מן החי zu geniessen verboten ist.

[2]) Zu ספרי 5. M. 12, 24 ed. Friedmann אמר מאיר א״ש נ״ל דס״ל דם נעבד ונעשה חלב אלא שהתורה התירתו ודרש הכי לא תאכל הנפש עם הבשר דהינו דם, לא תאכלנו בשום ענין עם הבשר אפי׳ אם נעשה חלב. Im Gegensatze zu Bechaje und L. Mülhausen führt Herr Friedmann die frappante Erklärung correcter zu 5. M. 12, 24 und 25 bei einem Blutverbote an. (Vgl. übrigens den sehr interessanten Artikel Neuzeit 1868 N 21).

wiederum seinen Vorgänger M. und Gersonides. Interessant aber ist A.s Mittheilung dennoch durch das Zeugniss, dass auf der pyrenäischen Halbinsel die Hirten zweimal des Jahres sich versammeln, und er sich selber überzeugt hat, dass ihre Mahlzeit alsdann Fleisch gemengt mit Milch ist[1]). „Dasselbe, fügt er hinzu, ist auch in England üblich," deshalb, glaubt er, habe die Schrift eingeschärft, wenn die Israeliten zur Zeit des Hüttenfestes sich versammeln, dass sie nicht, wie die Heiden, ein Böcklein in der Milch bereiten sollen, und um sie von dem abgöttischen Cultus möglichst weit zu entfernen, habe, nach Auffassung der Rabbinen, die Schrift das Speisen, den Niessbrauch überhaupt und das Kochen dieser Mischung verboten. Dass unser Text hier und in 2. M. 34, 26 zum Theil sogar auch 5. M. 14, 21 in engem Zusammenhange mit der Ernte, ganz besonders mit der des Hüttenfestes, stehe, behauptet ja schon vor ihm sein ungefährer Zeitgenosse, der Verfasser des Akedah, nur dass dieser in dem Verbot לא תבשל zugleich eine warnende Allegorie gegen Undankbarkeit[2]), während

---

[1]) Zu 2. M. 34, 26 bemerkt Abrav. כי אבילת הבשר עם הגבינה היא ממנהג עכו"ם. Also auch Käse mit Fleisch assen sie als götzendienerischen Brauch? Uebertreibt hier A. nicht? Man kocht doch aber unseres Wissens nicht „Käse mit Fleisch." Und der Talmud behauptet ja, die Schrift habe das Speisen von Milch und Fleisch nur verboten, wenn sie mit einander gekocht werden. דרך בישול אסרה תורה. Man möchte fast glauben, der Talm. habe eine Ahnung gehabt, dass hier ריח עכו"ם vorliegt, dass der superstitiöse Brauch in der Zubereitung, in dem Kochen und Streuen der Mischung auf die Felder culminirt, das Essen nur eine ganz untergeordnete Rolle dabei spielte. (Vgl. was weiter unten Bochart im Namen eines Karaiten berichtet).

[2]) Abrav. schreibt: ומאשר מצאנו ראינו שאחז"ל (ילקוט פ' ראה) אמר להם הקב"ה אל תגרמו לי לבשל גדיין של תבואה בעוד שהן במעי אמותיהן וכו' ואמר אחר מחכמי הדור שלדעתו אפשר לפרש . . . . ולא יהיו בפיי טיבה . . . והוא משל נאות. Hier wird nun ganz wörtlich die oben angeführte Allegorie von dem gegen die Mutter sich auflehnenden Böcklein wiedergegeben, und es ist kein Zweifel, dass unter dem אחר מחכמי הדור der Verf. des עקידת יצחק zu verstehen ist. A. aber ist nicht ganz genau, wenn er apodiktisch hinstellt, dass lediglich die Stelle im Jalkut auf jene allegorische Erklärung und Nutzanwendung unseres Jsaak Arama hingeführt; es hat vielleicht zunächst die oben citirte Aeusserung des Gersonides

Abrav. und vor ihm Maim. eine Kautele gegen den Götzendienst darin findet und annäherungsweise mit modificirter Nutzanwendung auch Nachmanides.

Dass Abrav. trotz allen Vernünftelns und Philosophirens die rabbinischen Weiterungen und Erschwernisse bis selbst auf die Beanstandung des Genusses von Milchspeisen, nachdem man Fleisch genossen, anerkennt und acceptirt, können wir bei diesem hyperorthodoxen Theologen voraussetzen. — A. schliesst mit folgenden Worten: וחכמי הקראים כתבו בטעם לא תבשל וכו' שלא יתערב הפרח עם העקרים וטעמו שלא ינק הבכור בחלב אמו אחרי עבור ז' ימים אלא מיום הח' אתה חייב להביאו. ולשון בישול הוה גמול כמו הבשילו אשכלותיה. A. scheint die Worte שלא יתערב הפרח missverstanden oder zwei ganz heterogene Erklärungen in einander verschweisst oder vermengt zu haben. Die Phrase עקר ופרח ist bei karäischen Schriftstellern bezüglich verschiedener Gebote eine stehende, sie findet und wiederholt sich sehr oft im אפריון ed. Neubauer und zwar bei ואסור לשחוט עקר ופרח ביום אחד nämlich: איתו ואת בנו. Ebenso Mibchar des Karäers Ahron b. Joseph zur Stelle: שלא יתערב הפרח עם העקר שהחלב כבשר אמו. Hier also im Abervanelschen Referat וחכמי הקראים wird mit den Worten: שלא יתערב הפרח עם העקר durchaus die philonische Auffassung adoptirt „das Lämmchen nicht in der Milch der eigenen Mutter zu bereiten"; dagegen ist ja das folgende שלא ינק הבכור בחלב אמו אחרי עבור ח' ימים eine ganz andere Auffassung des Verbotes, die freilich Ahron b. Joseph ebenfalls daselbst, aber als eine andere Auffassung und Erklärung bezeichnet und zwar die oben nach B. Schor gegebene: לפי הפשט בשול ל' גדול וגמר . . . . והק' לא תניתנו לגדל ולגמול בחלב אמו אלא בראשית תביאנו דומיא . . . . ראשית בכורי אדמתך. Abr. hat also den Karäer nicht selber gelesen, die Worte vielleicht nur vom Hörensagen gekannt, sie missverstanden und beide

---

או צוה זה להעיר שנזהר וכו' das ihrige dazu beigetragen. Gers. dagegen mag lediglich Tanchuma vorgeschwebt haben. Wie dem aber auch sei, alle diese Weitläufigkeiten beweisen uns, wie wenig die Interpreten bei dem fraglichen Gesetz von allen ihren weithergeholten Erklärungen, Allegorien und Deutungen befriedigt waren

ganz vorschiedene, ja gewissermassen ganz entgegengesetzte Auffassungen dieses Verbots in Eine verschmolzen[1]).

Aber Abr. wird in sein eigenes Netz verstrickt, er der קנא, der heftige Eiferer und Verketzerer, adoptirt an einer andern Stelle zu ראה (ed. Hanau p. 288 Col. 1) unbewusst die philonische oder von ihm perhorrescirte karäische Erklärung von פרח ועקר, denn dort motivirt er die Satzung apodiktisch: שכשר בחלב אבורים מפאת הבורם והרכבתם כי הוה במדרגת האם הוא אחד מהם׳ והב׳ היא במדרגת הבן, ואין ראוי שיתחברו במאכל אחד. Wer erkennt in diesen, wenn auch verschleierten Worten nicht dennoch das karäische Verdict: שלא ותערב הפרח עם העקר? Abr.'s. Worte sind fast ein wörtlicher Widerhall aus dem קצור ענין השחיטה: מס׳ אדרת אליהו פרק כ׳ ומזה (כלומר לאסור בשר העיקר בחלב הפרח) יתחייב ג״כ לאסור התבור ר״ל שלא יחובר חלב האם עם בשד הבן וחלב הבן עם בשר האם או האב[2]).

Mit Arama und Abravanel schliessen wir die mittelalterlichen Exegeten ab und führen nur gleichsam zwei Nachzügler aus dem 13. und 16. Jahrh. an, die aber nichts Selbständiges vorgebracht.

Chiskijah b. Manoach (zu תשא חוקוני) [dessen Zeitalter früher bis an das Ende des 16. Jahrhunderts herabgesetzt, erst von Zunz als das 13. Jahrhundert richtig angegeben ist] sagt zu 2. M. 34: es entspreche לא תבשל ganz dem לא תאחר, man solle das Junge nicht zögernd zurückhalten, nicht vollständig reif werden lassen, sondern analog der früheren Mahnung מלאתך ודמיך לא תאחר es recht früh (nicht später als am achten Tage) darbringen, also kein Speiseverbot, sondern Opfervorschrift: לא תניחנו עד שיגמור גדולו בחלב אמו אלא בראשית גדולו תביאנו[3]) דגמא ראשית בכורי אדמתך

[1]) Nachdem ich Obiges niedergeschrieben und von Neuem über die scheinbare Confusion bei Abr. nachgedacht, kam ich darauf, dass anstatt „וטעמו" bei ihm zu lesen ist „או טעמו", wodurch Alles in Ordnung ist. Dazu sehe ich jetzt noch, dass auch A. b. Joseph או טעמו hat.

[2]) A. kann den eigentlichen Adereth, welcher durch Afeudopulo 1497 vollendet wurde, wohl gelesen haben.

[3]) Da so hochorthodoxe Exegeten und Rabbinen der Ansicht sind, dass unser ventilirter Vers kein Speiseverbot, sondern eine Opfervorschrift enthält, so müssten sie consequenterweise zugeben, dass nach der Zerstörung des Tempels und dem Aufhören des Opfercultus der Genuss von

תביא פי׳ משנה שמתכבר תביאנו ולא תאחרנו עד גמר הפירות וכו׳.
Wir wissen aus früherem (s. oben S. 62 u. 63), dass diese Erklärung J. B. Schor[1]) angehört, dass sie von dem Karäer A. ben Joseph im Mibchar reproducirt und dass sie auch von Abravanel als eine karäische Erklärung angefochten wird. Und in der That ist sie durch und durch karäisch, sie widerspricht, und zwar ganz mit Unrecht, diametral der rabbinischen Halacha, (abgesehen davon, dass sie abweichend von dieser statt eines Speiseverbotes — einer Opfervorschrift Rechnung trägt), wonach es nur verboten ist, das Junge vor dem achten Tage, aber nicht etwa verboten ist, es erst nach dem achten Tage zu opfern. Mechilta zur Stelle ביום השמיני תתנו לו): אין לי אלא שמיני משמיני ולהלן מנין ?הרי אתה דן נאמר כאן ח׳ ונאמר להלן ח׳ מה להלן להכשיר בן ח׳ להלן אף כאן להכשיר בן ח׳ להלן.

Ich habe mich jetzt (s. oben S. 63) eingehender mit B. Schor beschäftigt, ich finde ihn citirt in einigen der anerkanntesten Responsensammlungen, ausserdem im Mordechai, Col bo und ähnlichem competenten Schriftthum, ausserdem auch aufgeführt unter den Thossaphisten, allermindestens — nicht wie Geiger (Zeitschrift XI, S. 283) meint, nur einmal — dreimal, ausser Makkoth 8, Stichwort הייגו noch ibid. S. 6a Stichwort נרבע und Jebam. S. 25b Stichwort הוא ואחר, denn wer beide letzten Stellen mit einander vergleicht,[2]) kann keinen Augenblick darüber zweifelhaft sein, dass der dort angeführte הר״ר יוסף מאורלינ״ש kein anderer ist als unser B. Schor. Vielleicht aber ist die Abbreviatur ר״י מאודלינ״ש öfter statt in R. Jakob oder R. Jizchak — aufzulösen in R. Joseph, der unser R. J. Bechor Schor ist. Da haben die hochangesehenen

---

gemischtem Fleisch und Milch durchaus gestattet sei, wie man ja unterschiedlos alle alljährlichen Erstlingsfrüchte, die sonst — auf den Altar — dem Priester — gehörten, gegenwärtig geniessen darf.

1) Chaskuni hat die angeführten Worte aus dem von ihm nicht namhaft gemachten B. Schor theils aus משפטים, theils aus תשא zusammengestoppelt. (An letzterer Stelle ist bei Dr. Jellinek der sinnentstellende Druckfehler משנה שמתכבר in משמע שמתכבר zu verbessern.)

2) Makk.: אמר הר״ר יוסף בביר שור דפריך הכי נרבע שהוא קרוב לרובע יציל ובן הרוג שהוא קרוב להורג יציל :Jebam. — והר״ר יוסף מאורלינ״ש מפרש דפריך מהרוג ונרבע שיצילו בשהם קרובים להורג וריבע.

massgebenden Talmudheroen, die Tossaphisten, doch gegen dissentirende Ansichten auf religiösem Gebiete (es sei denn, dass man bei seinem Leben die Erklärung B. Schor's zu לא תבשל nicht kannte), selbst in Fällen, wo für die Praxis abweichende Resultate daraus hervorgehen mussten oder doch konnten, grössere Toleranz geübt,[1]) als unsere heutigen heisssspornigen Wortführer der sog. Gesetzestreuen. Geiger bemerkt zwar in Parschamdatha, dass im Münchner Codex des B. Schor die Hagahoth zu לא תבשל (s. oben S. 69), worin seine antitalmudische Exegese gleichsam bekämpft oder doch abgeschwächt wird, von diesem selber herrührt und nicht von fremder Hand interpolirt ist. Mit Recht aber hat Dr. Jellinek in seiner Ausgabe auf diese Einschiebsel הגהות zu משפטים und תשא, als von fremder Hand herrührend, durch Klammern [] hingewiessen. Geiger liess sich durch den Verfasser des פענח רזא irreführen[2]). Aber nicht nur hat dieser Compilator häufig „hinzugethan und davongenommen," sondern es ging ihm selber mit seinem eigenen Plagiat — ich will dies Wort hier durchaus nicht im tadelnden Sinne gebrauchen — nicht besser. Hätte Geiger die

---

1) S. auch die Stellung des hochorthodoxen Tossaphisten R. J. Tam, des Lehrers unseres B. Schor, zu Saruk, den er, obgleich dieser das talmudisch recepirte Gebot der Phylakterien als blosse Allegorie erklärt, dennoch gegen die Angriffe des Dunasch in Schutz nimmt.

2) Ich werde in meiner Annahme von den ad majorem Talmudi gloriam zu B. Schor gemachten willkürlichen Interpolationen noch mehr dadurch bestärkt, dass ein Mann, der so unbefangen und kühn ist, auszusprechen, dass die beiden Berichte vom Schlagen des Felsens in בשלח und חקת, die zweifache Relation vom Eintreffen der Wachteln in בשלח und בהעלתך nur ein einmaliges Factum oder Ereigniss im Auge haben, ein Mann, der (s. Thoss. Makkoth 8 a) die recipirte Leseart וְרָאָה את פני הארן in וְיָרְאָה umändert, weil ihm diese grammatisch richtiger erscheint, der gegen die talmudische Tradition die Worte ונקה לא ינקה (2. M. 34, 7) in dem Sinne auffasst „er reibt nicht ganz auf" nach der Analogie von Jerem. 46, 28. ונקה לא אנקך (Vgl. Arama Akedah porta 54 zu 2. M. 34, 7) — das Alles und noch manches Andere bestärkt mich in der Annahme, dass B. Schor nicht kann geschrieben haben, dass der Erzvater den Engeln zuerst חמאה וחלב und dann erst Fleischspeise vorgesetzt habe, weil etwa seine Haushaltung ganz nach dem Schulchan Aruch des R. Joseph Caro und R. Mose Isserles geführt wurde.

erste Ausgabe dieses Sammelwerkes Prag 1606 שם"ו und nicht blos die Amsterdamer 1698 vor sich gehabt, so hätte er schon auf dem Titelblatt, durch die Klage des Herausgebers über die unzähligen Abänderungen und Einschiebsel in der Handschrift des פענח רזא sich überzeugt, wie vorsichtig man bei dessen Gebrauch sein müsse; es strotzt von Entstellungen. Ich will nur einen groben Irrthum hervorheben: der Compilator führt die Ableitung גדי von מגד nicht im Namen Saruk's, sondern seines, des Saruk's, Antagonisten Dunasch an. Der hyperorthodoxe Plagiator glaubt um deswillen nicht annehmen zu können, dass B. Schor für unsere Vorschrift ein thierschutzfreundliches Motiv anführe, weil dies dem verhimmelten Talmud nicht recht wäre; nun, was meint er dazu, wenn dem wohl nicht minder heiligen Munde des Midrasch (Rabbah zu תצא) noch unheiligere dem Talmud widersprechende Worte entfahren sind, nämlich die folgenden: ולמה התינוק נימול לשמונה ימים? „Warum soll die Beschneidung des Knäbleins erst am achten Tage statthaben?" „Weil die göttliche Barmherzigkeit das Kind erst etwas erstarken lassen wollte. Und wie über den Menschen, so erstreckt sich die allgütige Milde auch über die Thiere, darum dürfe das Thier erst am achten Tage geopfert, darum solle Mutter und Junges nicht an einem und demselben Tage geschlachtet werden. Und wie über die Vierfüssler, so erstreckt sich die himmlische Barmherzigkeit auch über die Vögel. Darum die Vorschrift für das Vogelnest. 5. M. 22, 6."

Obadj. Sphorno (um 1500) schliesst sich an allen drei Stellen unseres Textes derjenigen Ansicht des Maim. an, wonach das Motiv des fraglichen Verbotes sei: משום ריח ע"ז: Die Götzendiener übten jenen superstitiösen Ritus להרבות באלו הפעלות פירותיהם מקניהם וכל קנינים, um dadurch Segen für ihre Feldfrüchte oder Heerden oder anderweitige Besitzthümer zu erwirken.

Wir gehen nun zu einigen namhaften Exegeten unseres Zeitalters über.

S. D. Luzatto, dieser keineswegs neologische, vielmehr streng conservative, als gründlicher Grammatiker und Exeget, als Talmudkenner und Philosoph gleich hervorragende Theologe, neigt sich im המשתדל zu unserem Text (gänzlich der thierschutzfreundlichen)

Motivirung zu[1]) המעשה הזה מקנה תכונה רעה בנפש האדם העושה והרואה הגע בעצמך שיהיה אדם עושה עצמות אביו ותרודות וגלגלתו קערה ויאכל בהם. אע"פ שאין זה מזיק לאבינו המת אעפ"כ מדת אכזריות היא, והמעשה הזה מפסיד מדת החמלה והחנינה בו וברואיו. Doch meint er, es könnte vielleicht mit dem fraglichen Verbote einer alten Superstition — doch in anderer Darstellung, als die bekannte Maimonidische — entgegengetreten sein: aber als getreuer Forscher hält er immer stricte fest an גדי בחלב אמו und Die wörtliche Wiedergabe aus המשתדל findet sich auch in seinem יסודי התורה (Lemberg 1880).

J. S. Reggio (in seinen Glossen) zu L. de Modena kann sich durchaus nicht mit dem Gedanken befreunden, dass in unserem Text ein Verbot des Genusses von Fleisch mit Milch zu verstehen sei, das lasse der einfache wahre Sinn der Worte (der Zusammenhang?) absolut nicht zu. Er huldigt der von uns als erste gegebenen Ansicht, unter גדי בחלב אמו sei ein טלה חלב ein Lamm, das noch an der säugenden Mutter Brust sich befindet, zu verstehen. Er schwankt jedoch in der Motivirung hin und her, ist auch im Ganzen in seiner Erörterung gegen seine Gewohnheit weniger klar und bestimmt. Er hält die Anordnung theils für eine Sanitätsvorschrift, es sei ungesund, ein noch an der Mutterbrust genährtes zartes Thier zu verzehren; theils sei es ein Eingriff in die Einrichtung der Natur — wo kein dringendes Bedürfniss vorliegt, sollten solche Zerstörungen an solch' zarten Geschöpfen nicht angerichtet werden, wie ja auch ein ähnliches Gesetz für die Baumfrucht vorgeschrieben (ערלה): die in den ersten drei Jahren, da das Bäumchen noch zart, die Frucht als eine noch nicht recht gereifte zu betrachten ist und nicht genossen werden soll.

Dr. Philippson (Js. Bibel S. 596) huldigt der philonischen Interpretation: „In dem Verbote des Böckleins in der Milch der Mutter lasse sich die Vermeidung der Grausamkeit, oder noch

---

[1]) Doch so, dass diese rücksichtslose, stumpfe Gefühllosigkeit gegen die Thiere auch oder besonders von nachtheiligem Einflusse auf das menschliche Gemüth sei. (S. oben die Worte des Thomas s. v. Bochart und R. S. B. M. zu 5. M. 22, 6.)

mehr eines versteckten Spottes[1]) (??) auf Gott und seine natürlichen Verordnungen, dass dasselbe in dem Stoff verzehrt werden solle, welcher von Gott zu dessen Ernährung bestimmt ist, nicht verkennen, besonders wenn es mit dem Verbote, Mutter und Junges an einem Tage zu schlachten, zusammengestellt wird."

So auch Dr. Herzfeld (in seiner Geschichte — dem grösseren Werke — Bd. II, S. 154): „Für das pentateuchische Verbot, das Lamm in der Milch seiner Mutter zu kochen, ist immer noch der ansprechendste Grund, welchen schon Philo aufgestellt hat, dass dies nämlich das Gefühl verletze." Gegen das aber, was er schon nach einigen Vorgängern hinzugefügt: „doch muss schon bei 5. M. 14, 21 dieser Grund nicht mehr vorgeschwebt haben, da es dort den Schluss vieler Speisegesetze bildet u. s. w." bringen wir weiter unten unsere Erklärung.

Geiger (Jüd. Zeitschr. Bd. X, S. 275) hält nur die angeblich Saruk'sche Erklärung: „das Junge an der Milch seiner Mutter, d. h. so lange es an der Mutterbrust genährt wird", für die richtige. S. noch G.'s „nachgel. Schriften" IV. S. 66, 126, 259 :לא„ תבשל" etc. ist nichts als ein anderer Ausdruck für das frühere 2. M. 22, 29 ביום השמיני תתנו לי".

Dr. Julius Fürst (in seiner Bibelübersetzung zu 2. M. 23, 19) stimmt, mit Zurückweisung aller anderen, nur der Maimonidischen Begründung משום ריח ע"ז bei, da hier (dem ganzen Zusammenhange nach) nur von einer Opfervorschrift die Rede sein kann: „Die Zabier hatten den Brauch, nach Beendigung ihrer Frucht- und Weinlese ihren Göttern ein Böckchen in Milch gekocht darzubringen; es gehörte zum heidnischen Festcultus (Maimonides, Abarbanel, die Karäer), und gegen diesen heidnischen Aberglauben ist dieses Verbot gerichtet." — Gegen diese Worte Fürst's habe ich zu bemerken, dass er jenen heidnischen Brauch als bei den Zabiern üblich nicht so apodiktisch hätte aufstellen sollen, da ja Maim. — den er als seinen Gewährsmann anführt und der allerdings eine Hauptquelle für die Sitten und den Kultus der Szabier

[1]) Ich finde in diesen Worten, wenn sie eine Bedeutung haben sollen, theils nach Arama, theils nach Reggio Verschleiertes.

bildet — über diese Sitte bei diesen nichts Bestimmtes weiss, nur leise vermuthet, wie er ausdrücklich bemerkt ואנכי לא ראיתי וה כתוב במה שראיתי מספרי הצאבי. Gersonides sagt ebenfalls, dass man in den vorhandenen Literaturen über diesen Kultus nichts findet, es könne aber so Manches, woraus sich die aufgestellte Hypothese vielleicht bestätigt hätte, untergegangen sein. אם לא מצאנו וה כתוב מנהגיהם כי רושם נימוסי האומות ההם כבר אבד לאורך הזמן.

Ich selber habe in dem sehr umfangreichen Werke Chwolsohns, „die Szabier" nichts darüber gefunden. Auch die Karäer führt Fürst als Quelle an. Aber weder im Apirion noch im לביש מלכות (ed. Neubauer) findet sich diese Motivirung; dagegen werden bei dem Karäer Ahron ben Joseph zwei ganz andere Erklärungen gegeben: die nach Bechor Schor und die philonische (s. oben). Auch in dem karäischen קצור ענין השחיטה מספר אדדת אליהו במאמר לא תבשל גדי וגו' פרק כ' findet sich ausdrücklich gegen Fürst die Erklärung: טעמו ידוע שאסור לבשל הפרה בחלב אמו . . . . וזה המשפט מתדפק לאסור בשר העקר בחלב הפרת, ומזה יתחייב ג"כ לאסור החבור[1]) ר"ל שלא יחובר חלב האם עם בשר הבן וחלב הבן עם בשר האם או האב.

Hinterher finde ich bei Bochart l. l. am Ende, dass ein anonymer karäischer Schriftsteller diesen superstitiösen Ritus bei den alten Götzendienern konstatirt und unserem mosaischen Verbote die antithetische Tendenz insinuirt: Est Karaita scriptor anonymus, qui factum id fuisse dicit דרך כשפה magica ratione et veteres idolatras post collectionem frugum hoc lacte arbores, hortos . . . aspersisse, ut in sequentem annum fecaciores essent. Ac proinde cavisse legem ne tale quid admitterent Israelitae. Bochart sagt: Id in Anglicano libro reperi Londini edito anno 1642.

Hier, wo wir den religiösen Gesichtspunkt und die Exegese dieses Verbotes schliessen, wollen wir noch den schon einige Male citirten verdienstvollen Gelehrten, Samuel Bochartus, erwähnen. Seine Abhandlung über dieses mosaische Gebot Hierozoicon pars I,

[1]) Vgl. was wir oben über Abravenel bemerkt, dass er unbewusst diese karäische Erklärung des Gebotes adoptirt.

pag. 634—640 ist gründlich, es wäre zu wünschen, dass mancher christliche Gelehrte unserer Zeit so unbefangen, so unpartheiisch, so würdevoll über mos. Institutionen schriebe, auf Vorarbeiten jüdischer Forscher ausgiebig Rücksicht nähme. Er führt die verschiedensten Ansichten an, aus ihm ersehen wir, wie vor ihm sich schon viele christl. Gelehrten, unter anderen Clemens Alexandrinus, (s. oben) Augustin, Junius Piscator mit diesem Thema befasst haben. Er selbst neigt sich am meisten und entschiedensten der philonischen Auffassung zu, jedoch führt er den Philo nicht namentlich an. Nachdem er mehrere andere Motivirungen als nicht stichhältig zurückgewiesen hat, fährt er fort (pag. 637): Itaque nihil superest, nisi ut statuatur. Legislator hoc voluisse, quod verba sonant, nimirum ut ne coquatur hoedus in lacte matris suae. In quam interpretationem nihil objici video, quod non facile possit refelli.

Würdig schliesst sich in seiner Untersuchung der gelehrte Johannes Spencer[1]) (De legibus Hebr. ritualibus) an, der jedoch zu einem anderen Schluss gelangt; er erhebt es zur grossen Wahrscheinlichkeit, dass die maimonidische Hypothese, es sei in unserem Verbot eine Präkaution gegen sabbäischen Aberglauben enthalten, von allen Ansichten die zutreffendste sei. Von Spencer erfahren wir auch (ibid. cap. VIII, p. 271), dass das von Bochart erwähnte, im Jahre 1642 erschienene englische Buch, von Cudworth verfasst ist. Mit diesem Buch hat es folgende Bewandtniss, wie ich jetzt bei Rosenmüller „das alte und neue Morgenland" II, S. 85 im Namen Sam. Burders finde: Cudworth (über das Abendmahl) giebt aus einem alten handschriftlichen, von einem Karaiten in hebr. Sprache verfassten Kommentar eine merkwürdige Nachricht über den abergläubischen Gebrauch, dem, wie er vermuthet, dieses Gebot entgegengesetzt ist. „Es war bei den alten Heiden gebräuchlich etc., daher verbot Gott seinem Volke, zur Erntezeit einen solchen abergläubischen und abgöttischen Gebrauch vorzunehmen."

---

1) Unter seinen Vorgängern, die über dieses Thema geschrieben, nennt er unter andern: Guilelmus Parisiensis, Simon de Muis, Tostatus.

Wir führen noch eine Ansicht des selig. Literaten A. Weissmann an: „לא תבשל גדי bezieht sich auf das Erntefest, dem es seine Bestimmung gab, wann es festgesetzt werden sollte. Waren die Zieglein noch so zart, dass sie der Muttermilch bedurften, durfte das Erntefest noch nicht begangen, sondern musste auf später verlegt werden. Das muss bei aufmerksamen Lesen der Stelle im Zusammenhang jedem einleuchten. Bei Einsetzung des Schaltmonats blieb es ja noch später Regel דגוולא רכיבן ואמריא דעדקין (Synh. 11)."

Citate und Noten.

(a) של"ח משפטים: טעם בשר בחלב כי הרקיאטי שהיא בטעם בלאים שמערב כחות העליונים והבנה בי הבשר שהוא אדום הוא מצד כח הדין והחלב מצד הרחמים.

(b) Das talmudische בשר בחלב תרוש הוא findet in Wahrheit auf die Motivirung und Interpretirung der wenigen Worte לא תבשל וגו' vollkommene Anwendung, man muss sich nämlich wundern, welch ungeheuerliche Fictionen da an's Tageslicht gefördert wurden, man kann daraus gar nicht anders schliessen, als dass der Talmud und seine Commentatoren in dem Sinne und der Bedeutung dieses dunkeln (?), in gewissem Sinne räthselhaften (?) Gesetzes ganz irre wurden. Daher diese, wie bei keiner andern Satzung, so mannigfachen und von einander differirenden, ja bisweilen diametral contrastirenden Begründungen und Erklärungen. Man sehe auch לחם משנה zu dem Citat aus Maimoni ולבאורה נראה דרבנו לא פסק כשום אחד מהני תנאי ואמוראי דחד מפיק אסור האכילה מלא תאכל וחד מלא תאכלנו ואחרינא אמר לא תבשל ג פעמים . . . . והוא ז"ל לא כתב כאן אלא כמו שאמר בב"ר דשתק הכתוב . . . . וכל זה וראי הוא דבר תימא דאיך שפסק גמרא דידן ופסק בבראשית רבה.

So wundert sich, so stösst sich ein Commentator über den andern. Alles dies beweist, dass ihnen diese Satzung כדברי הספר החתום geworden.

(c) מה שאמרו כי נאמר ג פעמים חד לאסור הבשול ובי בידוע מה שנא' בפ' כי תשא היא הפרשה שנא' ב"פ משפטים באשר היא, והאמרת במשנה תורה בכר רוב המצות ועשו כאשר הם.

(d) מאחר שאסר בת הבת שתק מן הבת ואיסורה מן התורה ואינו מדברו סופרים.

(e) שתק מטומאת משא במת לפי שטימא בפירוש אפילו טמאת אהלו כל שכן משא.

(f) Die Stelle lautet:

אין טומאת משא במת מד"ס אלא דין תורה. ויראה לי ששתק ממנה הכתוב כדרך ששתק מאיסור הבת . . . . ושתק מאיסור אבילת בב"ח לפי שאסר בפי

איסור ב׳שולו כך שתק מטומאת משא במת וכו׳. Wir haben uns also zu der fraglichen Stelle bei Maim. zu בב״ח vor לא שתק ein ויראה לי zu denken.

(g) יודע צדיק נפש בהמתו׳ יודע צדיק זה הקב״ה שכתוב בתורה לא תקח — אם על הבנים ושור או שה אותו ואת בנו וגו׳.

(h) וכן אסור לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד להשמר ולהרחיק לשחוט משניהם הכן לעיני האם כי צב״ח בזה גדול מאוד אין הפרש בין צער האדם עליו וצער שאר ב״ח כי אהבת האם ורחמיה על הילד אינו נמשך אחר השכל וכו׳.

(i) Fast wörtlich so wie Philo äussert sich auch Clem. Alexandr. Strom II: Μὴ γοῦν γινέσθω ἡ τοῦ ζῶντος τροφὴ ἥδυσμα τοῦ ἀναιρεθέντος φησιν. ἡ σάρξ μηδὲ τὸ τῆς ζωῆς ἀιπὸν συνεργὸν τῇ τοῦ σώματος καταναλώσει γινέσθω· Es ist befremdlich, dass Clemens sich nicht auf Philo beruft.

Ganz im philonischen Geiste und auch dem schädlichen Einfluss der Gefühllosigkeit gegen Thiere auf das menschliche Gemüth Rechnung tragend, äussert sich auch Thomas Angelicus (Spencer verwechselt ihn mit Thomas Aquina): Etsi hoedus occisus id non sentiat, tamen id in decoquentium animo crudelitatis speciem habere, si lac matris, quod ei pro nutrimento datum est, adhibeatur ad carnium ipsius consumptionem. Falsum enim est, quod hi supposunt, nonnisi in vivos et sentientes crudelitatem exerceri. (cf. die gleichlautende Aeusserung in der voranstehenden Note 8 bei Maimoni.)

(k) ולענין לא תבשל גדי וג׳ שקבלו ז״ל . . . . לאסור כל בשר בכל תלב . . . הוא בספרו . . . פתר אותו כפשוטו גדי בחלב אמו דוקא . . . . לאמר אם כבה יערב לחבך גדי מבושל בחלב היחסר לך תלב בהמה אחרת זולתי קחת החלב ההוא עצמו שהסיגו הטבע אל גדול הגדי. וגם בענין אותו ואת בנו ובדומה לו עושה מדותיו של הק״בה חמלה ורחמים ולפי סגנון רבותינו אינן אלא גזרת המלך. Ich muss gestehen, dass ich vor solchen hyperorthodoxen Aeusserungen de Rossis und anderer Forscher seinesgleichen, die ich nicht namhaft mache, stets den Eindruck habe, sie meinen es mit ihrer Hyperorthodoxie nicht ernst, sie unterdrückten ihre subjective Ueberzeugung oder den Zweifel, sie hoffen, der Leser würde schon zwischen den Zeilen zu lesen wissen, denn sie fürchteten, dass ihre Schriften sonst auf den Index kommen und sie selber in majorem Dei gloriam das Schicksal freisinniger Männer anderer Confessionen zu erwarten hätten.

(l) ציה להיות הקרבנות כולם תמימים על הטוב שבעניניהם . . . . ולזה הטעם גם כן הזהיר מהקריב טה שלא שלמו לו ז׳ימים להיות חסר במינן והיותו נמאס מפני שהוא כנפל.

Antiquarischer Gesichtspunkt.

Da einige Exegeten, Maimonides an ihrer Spitze, unser fragliches Verbot als Antithese, als Cautele gegen eine bestimmte heidnische Superstition betrachten, so ist nach Erörterung des

religiösen Motivs es wohl am geeignetsten hier überzugehen zur Darstellung des antiquarischen Gesichtspunktes, zur Vergleichung unserer in Rede stehenden biblischen Satzung mit ähnlich scheinenden anderer Völker des Alterthums.

Wir haben zwar bereits bei der eben beendeten Erörterung des religiösen Gesichtspunktes einigemal, zuletzt noch bei der Anführung Spencers, den antiquarischen Gesichtspunkt gestreift, und zwar zeigte sich nach dieser Ansicht hier nicht eine Nachahmung, sondern im Gegentheil eine Antithese zu den Speise- und Opferriten anderer heidnischer Völker, oder eines heidnischen Volkes des Alterthums. Doch müssen wir uns wider unseren Willen, aber doch unerlässlich, hier wiederholen.

Der erste also, der da meinte, es wurde bei unserem Verbote auf heidnische Superstition in negirender, abwehrender Tendenz Rücksicht genommen, war Maimonides (s. oben). Doch fügte er ausdrücklich hinzu, er habe jenen Brauch in der sabbäischen Literatur, soweit ihm ein Einblick in dieselbe gestattet war, nicht vorgefunden. Gersonides stellt dieselbe Hypothese auf, es könne jener abergläubische Ritus bei den abgöttischen Völkern stattgehabt haben, er selber habe dies in ihrem Schriftthum nicht vorgefunden. Das Buch von Cudworth, der einen Karaiten jenen superstitiösen Brauch constatiren lässt, liegt uns nicht vor, wir wissen darum nicht, ob nicht vielleicht jener Karaite unsern Maimonides blos copirt hat, nur dass er, was dieser als bescheidene Vermuthung anführt, apodiktisch als historische Thatsache hinstellt. Eine Stütze aber erhält die Hypothese allerdings durch die Versicherung des Abravanel zu 2. M. 23, 19, es wäre noch zu seiner Zeit auf der pyrenäischen Halbinsel üblich, dass die Hirten sich zweimal des Jahres versammeln, um betreff des Gedeihens ihrer Viehzucht sich zu berathen, und, wie er sich überzeugt, um diese Zeit ihre Speise „in Fleisch in Milch“ besteht, dass sie aber ganz vorzugsweise das Fleisch von Böcklein zu dieser Mahlzeit wählen[1]). Er fährt fort: „Auf sorg-

---

[1]) עוד היום הזה זה דרכם במלביות ספרד שיתקבצו כל הרועים ב׳ פעמים בשנה להתיעץ ולעשות תקנות בעניני הרועים והצאן וקוראים לקבוץ ההוא בלשונם מיש״טה, ובזמן ההוא הנה זאת חקרנוה כן היא שזה מאכלם בשר בחלב, ובשר הגדיים הם היותר נבחרים אצלם בתבשיל הזה.

fältige Erkundigung weiss ich genau, dass auch in England, wo vor allen anderen Ländern die vortrefflichste Schafzucht vorhanden, ebenfalls jener Brauch stattfindet[1]). Aber auch ein späterer Rabbi, der um 1570 blühte, Elieser Aschkinasi, berichtet in seinem Werke מעשי ה׳ zu 2. M. 34, 26, von einem anderen, aber ähnlichen superstitiösen Brauch, der noch zu seiner Zeit in Indien stattfand,[2]) nämlich die Böcklein im eigenen Fette (Inschlitt) zuzubereiten und Göttern zu opfern.

Wenn auch nicht ganz derselbe, so hat doch ein ähnlicher superstitiöser Ritus zur Erntezeit behufs Erreichung desselben Zieles bei den Römern stattgefunden. Horatii Epist. II. 1, 139 bis 143

> Agricolae prisci, fortes parvoque beati,
> condita post frumenta levantes tempore festo
> corpus et ipsum animum spe finis dura ferentem,
> cum sociis operum et pueris et coniuge fida
> Tellurem porco, Silvanum lacte piabant[3]).

Da sie die Mutter Erde mit einem porcus, so kann es wohl sein, dass sie neben lac den Silvanus noch mit einem hoedus oder agnus in lacte coctus sühnten.

Spencer zu unserem Verse: „In Bacchi etiam sacrificiis lac et hoedum locum invenisse, vel pueri nörunt.“ Noch führt er uns ein Ovidi'sches Distichon aus Fast. IV. 746 an, welches nach einer Emendation des Carolus Neapolis also lautet:

> Adde dapes mulctramque . . .
> Silvicolam tepido lacte precare Palem,

---

[1]) וכבר שאלתי וחקרתי וידעתי באמת בי גם באי קצה הארץ הנקראת אינגלטיירה ששם בחות מופלג בן הצאן יותר מכל שאר הארצות זה גם בן מנהגם תמיד.

[2]) וכן שמענו מפי יהודי רופא שהלך למרחקים בארץ הודו וראה שיש שם אנשים שעבודתם בכך עד היום שמבשלים הבריים והטלאים בחלב שלהם ומקריבים אותם. Der Autor sagt, ist ja auch das Opfer Abels gewesen מבכרות צאנו ומחלבהן und glaubt erst mit Hilfe der Grammatik nachweisen zu müssen, dass unter letzterem Worte nicht etwa חָלָב Milch, sondern חֵלֶב Inschlitt zu verstehen sei, dass aber manche Völker ihren Göttern allerdings Fleisch in Milch bereitet opferten.

[3]) Vgl. eine ähnliche Superstition bei Jesaj. 65, 3—4.

und schliesst mit den Worten: Satis a scriptis Ethnicis evinci potest, lac et hoedos nunc divisim, nunc coniunctim oblata nobilem locum in Gentilium cerimoniis habuisse. Nam silvanum oblato lacte, Faunum etiam hoedo propitiare solebant. „Aus den Schriften der Heiden sei zur Genüge erwiesen, dass Böcklein und Milch, bald getrennt, bald vereinigt dargebracht, eine Hauptstelle in den heidnischen Ceremonien eingenommen hat, um sich die Gottheiten Sylvanus und Faunus geneigt zu machen.

Knobel, den ich oben citirte, führt uns an unserer Textstelle ebenfalls zu einem Vergleich mit dem heidnischen Alterthum. Seine Worte lauten: „Vermuthlich galt der hier verbotene Gebrauch den ländlichen Gottheiten und wurde besonders beim Herbstfeste geübt, wo die alte Ernteperiode ablief und die neue anhob[1]). Bei dem Herbstfeste der Dionysien weihte der Grieche alter Zeit dem Bacchus Wein, Reben, Feigen und einen Ziegenbock (Plutarch, de cup. divitiar.) — und die Römer, damit er die Weinpflanzungen gedeihen liesse, Erstlinge der Feldfrüchte und einen Ziegenbock (Varro de re rust. 1, 2. Ovid. Fast. 1, 353. Virg. Georg. 2, 394[2]) . . . dem Faunus, einem agreste numen, opferte man Erstlinge und Früchte, ein Zicklein (Ovid. Fast. 2, 361). Nach Tibull 1, 1, 13/16 libitirte man dem Faunus neben der Ziege auch Milch, die mit Ausnahme des Mosaismus überhaupt in den alten Culten gewohnheitsmässig zur Verwendung kam.

Wenn die Saruk'sche Auffassung (die auch von Reggio adoptirt worden, wohl ohne dass er die Saruk'sche gelesen) die richtige wäre: „man solle ein noch zu junges Thier nicht verzehren", nach Anderen „nicht als Opfer darbringen" — so finden wir Analogien für diesen Speiseritus (Opferritus) bei anderen alten Völkern. Wie der Mensch, sagt Sommer (Bibl. Abhandl. S. 347), gelten auch die Thiere unmittelbar nach der Geburt für unrein; sie be-

[1]) Bezüglich der Zeitbestimmung irrt Knobel sehr. Die Bibel 2. M. 23, 28 und 34, 25 bringt diese Anordnung ausdrücklich mit dem Pessafest in Verbindung.

[2]) . . . lancesque et liba feremus, et ductus cornu stabit sacer hircus ad aram.

durften einer bestimmten Zeit, um rein und zu heiligen Zwecken verwendbar zu werden. Er führt die Worte Varros an (De re rust. II, 4): Porci a partu decimo die puri, ab eo appellantur ab antiquis sacres, quod tum ad sacrificium idonei dicuntur primum. Plinius H. N. VIII, 51 giebt je nach der Thiergattung ein verschiedenes Altererforderniss an, bevor es opferfähig war. Suis foetus sacrificio die quinto purus est, pecoris die octavo[1]) bovis tricesimo. Wenn hier zwar nur vom Opferritus die Rede ist, so fällt ja bei Völkern des Alterthums gemeinhin der Speise- mit dem Opferritual zusammen, wie ja auch der Talmud (Sabbath 185 b) das (nach seiner Auffassung in unserer Stelle keineswegs und auch sonst nicht ausdrücklich erwähnte, aber doch von ihm) aufgestellte Verbot, ein Thier vor dem achten Tage nach der Geburt zu geniessen, aus der Opfervorschrift 3. M. 22, 27 ableitet, wonach ein Thier erst am achten Tage nach der Geburt opferfähig wird.

Wir haben uns bei der fraglichen Satzung durch ein buntes Gemisch von jüdischen und christlichen Exegeten wie durch ein wirres Gestrüpp hindurchwinden müssen. Wie verschieden, wie einander gerade entgegengesetzt ist bisweilen die Motivirung, wie abweichend und bisweilen gerade entgegengesetzt ist dann selbst — der vermeintliche Sinn, Inhalt und religiöser oder ethischer Zweck dieses also verdunkelten Gesetzes! Nach dem einen soll man das Junge von der Mutterbrust nicht „zu früh" wegnehmen, nach einem anderen ist לא תבשל gleich לא תאחר, man soll das Junge nicht „zu lange" an der Mutterbrust lassen, sondern schon am achten Tage soll man es, wenn es ein Erstgeborenes בכור ist, (Gott) bereiten. Nach allen aber, mit Ausnahme des einen (des mystischen und kabbalistischen Bechai b. Ascher) ist גדי בחלב אמו nicht als eine unreine, verunreinigende, also als טמא, wegen des לא תטמאו oder אל תשקצו את נפשותיכם und dergl. verboten, wie die unreinen Thiere oder נבלה und טרפה, auch nicht wegen der theo-

[1]) Merkwürdig genug findet sich diese auffallende, wie sollen wir sagen, Schrulle auch bei B. Schor zu 2. M. 22, 28 und 29: לא תאחר שתעשה חלקי מאוחר משלך . . . . ומ"מ לא תמהר להביא לפני אלא ז' ימים תניחי עם. אמו דכתוך ז' איני ראוי לפני מפני שיצא ממקום הטומאה וכל דבר מיאום וטומאה נטהר לו.

kratischen Heiligkeit des jüd. Volkes (אנשי קדש תהיו לי[2]), sondern zur Abwehrung von Herzenshärte, als eine Anempfehlung des Schutzes gegen Thiere, zur Warnung gegen unbegrenzte Essgier. Aber von einem Speiseverbote an und für sich nach talmudischer Auffassung, das sich Selbstzweck ist, ist durchaus nicht die Rede. Nach manchen Exegeten vollends (wegen des Zusammenhanges mit dem Vorangehenden, beziehungsweise mit den Worten desselben Verses) ist überhaupt nicht von einer Speise-, sondern von einer Opfervorschrift die Rede: dass kein unreifes Thier geopfert werde, oder es enthält eine Abwehr gegen eine heidnische Superstition.

Aber, wird man uns einwenden, wir haben unsere Textworte bisher nur nach den beiden Stellen des Exodus in Betracht gezogen; wo aber bleibt die Stelle 5. M. 14, 21, wo doch das ganze Capitel von verbotenen Speisen handelt und die unserem לא תבשל גדי in demselben Verse unmittelbar vorangehenden Worte לא תאכלו כל נבלה auch ein ausdrückliches und ausschliesslich nur ein Speiseverbot enthalten?!

In der That bekennen mehrere und gründlichere Erklärer, dass sie eben nur mit Rücksicht auf 5. M. 14, 21 in unserem Verbote ein Speiseverbot erkennen[1]). Das bekunden eben die Worte des Nachmanides zu 2. M. 34, 26. Nachdem er nämlich unsern Text als Opfervorschrift aufgefasst, fährt er fort: „Aber im Deuteron wird dieses Gesetz bei den Speiseverboten erwähnt,

---

[1]) Nur allein Nachmanides macht, wie bereits oben angeführt, 5. M. 14, 21 den Versuch, die theokratische Heiligkeit hier als Motiv anzugeben. יאסור אותו להיותנו קדושים במאכלים; er bezieht nämlich das כי עם קדוש אתה anstatt hinauf zu לא תאכלו כל נבלה, gegen die Accentuation, hinunter zu לא תבשל גדי. Aber bald erwacht sein exegetisches Gewissen einigermassen, und er stellt ein anderes, ein humanitäres Motiv auf, bringt aber auch dies mit der theokratischen Heiligkeit in Verbindung.

[2]) Siehe die gezwungene, auffallende Ausflucht bei Isak Arama l. l.: ועל דרך הפשט אלו השנים (שמות ופ׳ תשא) הם למשל הזה הנזכר ואותו שבפ׳ ראה משפטים: S. auch A. B. E. zu שנאמר באיסורי מאכלות הוא נאמר לאיסור בעצמו והנה גם היא במקום אחר עם הבשר לא תאכלו כל נבלה.

denn es ist ein Speiseverbot[1]). Ebenso weist sein Enkel Gersonides, da die Stellen im Exodus offenbar etwas ganz anderes anzudeuten scheinen, auf Deut. hin, weil da ausdrücklich von verbotenen Speisen die Rede sei[2]). — Doch dieser Umstand ist durchaus nicht geeignet, unsere frühere Auffassung und Behandlung zu alteriren oder auch nur abzuschwächen. Denn sei es, dass wir גדי בחלב אמו auffassen als ein Lämmchen, das sich noch an der Mutterbrust befindet, also als טלה חלב (und zwar aus humanem oder temperentionellem Gesichtspunkt); sei es, dass es hier gilt, einen sabäischen, superstitiösen Brauch abzuwehren, sei es, dass wir den philonischen Gesichtspunkt, adoptiren, jedenfalls ist doch, wie das „Kochen", „Zubereiten überhaupt", ebenso das „Essen", aber doch nur strikte nach dem Schriftwort גדי בחלב אמו דוקא „das Lämmchen an oder in der eigenen Mutter Milch" verboten, und so konnte und musste in einem Capitel, das alle verbotenen Speisen, die unreinen Säugethiere, Vögel Fische, Reptilien, Gefallenes כל תועבה „Alles was ein Gräuel", aufzählt, in dieser vollständigen Nomenklatur auch das Verbot גדי בחלב אמו mit aufgezählt werden[3]). Hierdurch findet auch Herzfeld's Bemerkung Gesch. Bd. II, S. 154: „doch muss schon bei 5. M. 14, 21 dieser Grund (der humanitäre) nicht mehr vorgeschwebt haben, da es dort den Schluss vieler Speisegesetze bildet, welche eine durchaus andere Grundlage haben", ihre Erledigung. Wäre die fragliche Satzung als eigentliches Speiseverbot von dem Gesetzgeber bezeichnet worden, so hätte es unter den Speiseverboten im II, 6. M.

---

1) Nachm.: אבל במשנה תורה הזכיר המצוה הזו עם איסור המאכלים כי הוא איסור מאכל.

2) Gerson.: והנה יתבאר לך שהתורה מנעה אכילת בשר בחלב כי הוא זכרה זאת האזהרה בפ׳ ראה ואחר אזהרה מאכילת הנבלה ושאר מאכלות האסורות.

3) Bochart l. l. bringt eine anonyme Erklärung darüber, dass dieses Verbot auch 5. M. 14, 21, also bei den Speiseverboten, erwähnt wird: . . . Quod Deuter. 14, 21 ideo volunt rursus interdici, „ut non sacer solum sed privatus usus prohibeatur hoedi, qui adhuc est in lacte matris . . . ut in privatis cibis hoedi septiduani esus tam esse vetitus intellegatur, quam esus morticinii: „Wie nach II. M. 22, 29, III. M. 22, 27 ein Milchlamm nicht geopfert, ebensowenig darf es vor dem achten Tage als Privatspeise verzehrt werden."

Cap. 11 seine Stelle finden müssen und noch an einer anderen Stelle, wo von verbotener Speise die Rede ist[1]). Doch hofft Verfasser Veranlassung zu haben, dies deutlicher zu erörtern.

Historischer Gesichtspunkt..

Wir gehen nun zum historischen Gesichtspunkt über, „die Grenzen zwischen dem biblischen, mischnischen, gemaristischen und späteren rabbinischen Zeitalter zu markiren und die Fortbildung dieses Speisegesetzes im Verlauf dieser geschichtlichen Phasen des Judenthums nachzuweisen."

Ueber das „Biblische" haben wir ausführlich gesprochen, es ist hier keinesfalls ein eigentliches Speiseverbot an und für sich und jedenfalls nur strikte גדי בחלב אמו דוקא. aufzufassen. Bevor wir aber die ganz unbegründete weitausgesponnene Fortbildung dieses Gesetzes im nachbiblischen Zeitalter nachweisen, ist es uns wieder Bedürfniss, uns etwas zu expektoriren. Ich kann hier nicht umhin, mit der Schrift auszurufen (Hiob 4, 2): ועצור במלין מי יוכל?!

Was ist aus der biblischen Vorschrift, die, wie sie auch immer von den besten Exegeten motivirt und erklärt wird, jedenfalls eine schöne, inhaltreiche, moralische und religiöse Institution ist, in der eigentlich rabbinischen, in der specifisch talmudischen Kasuistik geworden?! Wie ist dieses Gesetz — für Mensch und Thier so heilsam, — eine Lehre, auch gegen das Thier nicht in unnöthiger Weise grausam zu sein, das eigene Herz nicht zu verhärten, der Genusssucht Schranken zu setzen, oder welche Lehre und heilsamer Zweck auch immer damit verbunden war — unter der Hand der Kasuistik zu einer todten, versteinerten Mumie, anstatt zum Schutz für die Thiere — zur Qual für die Menschen geworden! Wie sind dadurch den Israeliten ganz zwecklose Entbehrungen, unnöthige

[1]) Zugleich beweist die Stellung unseres fraglichen Gesetzes in 5. M. 14, bei den Speiseverboten, dass zur Zeit der Abfassung dieses Capitels das Verbot nicht als Cautele gegen Sabäismus — Besprengung der Felder mit Fleisch und Milch zur Herbeiführung erhöhter Fruchtbarkeit — angesehen wurde.

Geldausgaben und eine Fülle von Beschwerden und Belästigungen aufgebürdet[1]) worden! מפני שטושין מצותיו של הקב"ה גזרות. Nicht in das Wesen des Gebotes suchte die Kasuistik einzudringen, seinen Geist zu erforschen, nicht als rationelle, versittlichende Vorschrift, sondern als despotischer Ukas soll dieses und viele andere Gebote aufgefasst werden! Nur auf die möglichste Ausdehnung, auf die weiteste Ausspinnung der Execution derselben, war die Kasuistik beflissen. Wie aber einestheils die biblische Einschränkung גדי, das, sei nun Zicklein, Lämmchen oder Kalb gemeint, immer doch ganz zweifellos nur ein junges Thier bezeichnet, und ebenso die Einschränkung בחלב אמו „in der Milch der eigenen Mutter" talmudisch ignorirt,

[1]) Und wahrlich, nicht blos die unnöthigen, zwecklosen Entbehrungen und kleinen Quälereien bedauern und beklagen wir, es erfüllt uns noch mehr mit Unmuth, mit Schmerz, der Umstand, dass diese minutiösen Uebungen einen kleinlichen Geist erzeugen, bei dem weiblichen, ohnehin zum Kleinlichen geneigten Geschlecht einen höheren Gesichtskreis verschliessen; dieses fortwährende Rechnen mit so kleinlichen Faktoren, die für Grundpfeiler der Religion ausgegeben werden, dieses fortwährende Achten auf eine ganz unwesentliche, hier vollends ganz missverstandene Satzung, צו לצו צו לצו קו לקו קו לקו זעיר שם וגו' verödet das Gemüth und lässt höhere Gedanken nicht aufkommen. Unsere Grossmütter waren oft wahrhaft religiös und tugendhaft, aber nicht parceque, sondern quoique, sie waren an sich grossartig angelegte gottinnige Naturen, wovon auch das von ihnen geübte Kleinliche und ganz Unwesentliche einen Heiligenschein gewann. Die mittelmässigen Naturen hingegen leiden Einbusse an idealem und ethischem Gehalt durch diese unerquickliche, minutiöse Küchenreligiösität; sie glaubten und glauben noch heute, der gewissenhaften Ausübung mancher weit wichtigeren Riten, ja, vielleicht gar der sittlichen Pflichten weit weniger obliegen zu müssen, weil sie betreffs vieler ceremonieller Observanzen, speciell der Speisegesetze, eine peinliche Scrupulosität an den Tag legen. Den schädlichen Einfluss dieser unnützen, belästigenden, übertriebenen, minutiösen Observanzen muss auch das blödeste Auge erkennen in der Praxis unserer Frauen bezüglich des Pessachrituals; wie geht da in ihnen die ganze, grosse herrliche Idee der Befreiung von ägyptischer Knechtschaft so ganz unter! Da besuchen viele Frauen während der ganzen Passachzeit kein Gotteshaus, da wird Gebet, Andacht, Belehrung ganz hintenangesetzt, weil ja zu Haus strenge Wacht gehalten werden müsse, dass nur ja kein Atom des fingirten Chamez in die Küche komme. So machen sie denn das Nebensächliche zur Hauptsache, diese aber — kaum zur Nebensache.

bezw. desavouirt und dadurch jede rationelle Auffassung ausgeschlossen und der ausschweifendsten Kasuistik der weitgehendste Raum gegeben wurde, so hielt der Talmudismus wiederum anderntheils nach echt karäischer Weise an dem todten Buchstaben fest. Einerseits verbiete לא תבשל nach dem Talmud von Fleisch mit Milch gemengt auch nur irgend einen Niessbrauch zu haben[1]) und gestatte nicht einmal, es dem Hunde vorzuwerfen, anderntheils buchstäblich engherzig דרך סישול אמרה תורה. Weil es nämlich heisst לא תבשל, was die Rabbinen in der engsten Bedeutung „kochen" statt „bereiten" überhaupt auffassen, so sei nicht das Zubereiten dieser Nahrung, in welcher Weise es auch immer geschehe, biblisch verboten, nein, בשול ליה בשולי אבור דאי תרי ליה כולו יומא בחלבא שרי (Pes. 44 b, Nasir 37 a) „wenn gekocht, ist es zum Genuss verboten, wird aber das Lamm- oder anderes Fleisch, wenn auch den ganzen Tag, in der Mutter Milch geweicht, wenn nur nicht gekocht, so ist es erlaubt".[2]) Das zarte Lämmchen darf diesem Verdikt gemäss, laut der rabbinischen Interpretation, nach dem biblischen Sinn schonungslos von der Mutter Brust hinweggerissen, abgeschlachtet und mit allen exquisiten Ingredienzen als Leckerbissen in der eigenen Muttermilch — wenn nur nicht gekocht — zubereitet werden[3]) —: Israelit, du darfst es nach rabbini-

---

[1]) Sollte dem Talmud vielleicht doch irgend eine dunkle Ahnung vorgeschwebt haben, dass dem biblischen Verbot eine Antithese gegen heidnische Superstition innewohne und nur deshalb auch den Niessbrauch verpönt haben?

[2]) Ebenso buchstäbelnd und ungerechtfertigt ist das rabbinische Urgiren: בחלב אמו ולא בחלב זכר בחלב אמו ולא בחלב שחוטה Chul. 113 b (Letzteres hätte nur eine Berechtigung, wenn das Gesetz als Thierschutz aufgefasst wird).

[3]) Gerade so buchstäbelnd und geisttödtend ist das Verbot von אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד in der Mischnah Chul. 5, 3 normirt; das Humanitäre, das so sonnenklar diesem Gesetz zu Grunde liegt, (s. M. M. N. III, 48 כי צער בע"ח בוה גדול מאוד) wird ganz ignorirt, dem todten Buchstaben aber wird genügt. Schlachten darf man beide, Mutter und Kind, nicht an einem Tage; ist aber das eine nicht rituell geschlachtet, sondern in anderer Weise hingewürgt worden, dann darfst du wohl das andere an demselben Tage schlachten. Denn leider! — wir können es nicht oft genug wiederholen — שעשעו מצותיו של הקב"ה

nischer Interpretation vom biblischen Standpunkt aus[1]) mit gutem Appetit unbeanstandet verzehren; ist dagegen etwas Milch, von welcher Kuh oder Ziege auch immer, mit irgend welchem Fleisch, von welchem Ochsen oder Schaf auch immer, zusammengekocht, dann ist, so behauptet der Talmudismus, diese Speise und auch jeglicher Niessbrauch mosaisch verpönt, das sei der Sinn der Worte: לא תבשל גדי בחלב אמו. Man könnte über eine solch widersinnige, paradoxe Normirung ein mitleidiges Lächeln nicht unterdrücken, wenn nicht tiefe Wehmuth über solch schiefe Interpretationen uns überkäme. Nur wenn die Gemara das Motiv unseres Gesetzes in der heidnischen Superstition gefunden hätte, wäre eine Normirung bezüglich jeglichen Niessbrauches — und auch der Vorbedingung des Kochens eine wohlberechtigte. (s. die frühere Note S. 96).

Das ganze talmudische System von בשר בחלב beruht auf Fiktionen, die Interpretation des dreimaligen לא תבשל וגו', dass es einmal das Essen, das andere Mal die Nutzniessung, das dritte Mal das Kochen bedeute[2]), und der ganze übrige Apparat, auch wenn wir es mit den sog. הלכות למשה מסיני (worüber wir in diesem — oder einem anderen Werke in der Rubrik תערובות abhandeln werden) ernster nehmen, beruhen hier zum Theil[3]) auf blossen Willkürlichkeiten. Wenn es irgend eines Beweises noch bedürfte, so liefern ihn die unzähligen, sich selber durchkreuzenden, überschwänglichen sog. Beweisführungen im Talmud (Mechilta und Gemara) selber, der ganze achte Abschnitt im Traktat Chulin und

---

גזרות viele talmudische Tonangeber suchen in den Verordnungen der Schrift nicht einen versittlichenden Beweggrund, sondern stempeln sie zu irrationellen despotischen Machtgeboten.

[1]) Ich sage: vom biblischen Standpunkt, wie ihn der Talmud der Bibel imputirt; denn die Gemara ihrerseits verbietet auch nichtgekochtes Fleisch mit Milch gemischt zu geniessen und zwar als נדר Cautele.

[2]) ג' פעמים א' לאיסור אבילה א' לאיסור הנאה א' לאיסור בשיל, oder wie das ג' פעמים anderswo erklärt wird: כנגד ג' בריתות שברת הקב"ה עם ישראל א' בחרב א' בערבות מיאב א' בהר גרזים וכתר עיבל.

[3]) Wir sagen „zum Theil", denn wir haben ja oben (S. 96 Note 1) doch eine Art von modificirter Rechtfertigung und Begründung der talmudischen Erweiterungen vorgebracht.

die vielen durch das ganze Meer des Talmud zerstreuten und versprengten Discussionen.

Doch wir wollen nun historisch zu Werke gehen.

In der Bibel selber findet sich ausser den drei pentateuchischen Stellen in keinem andern Buche, weder in den kanonischen, noch in den sog. apokryphischen Schriften irgend eine Andeutung, ob und wie dieses Gesetz beobachtet und gehandhabt worden ist. Die älteste Uebersetzung, die LXX, übersetzt ganz wörtlich und buchstäblich, und der erste nachbiblische und auch nach Abfassung der LXX lebende Schrifterklärer, Philo, der sich über unser Verbot des Weiteren ausspricht, hat es ganz buchstäblich nach dem Schriftwort aufgefasst. Beide, LXX und Philo, müssen uns doch wohl, wo sie tendenzlos und dem Wortsinn getreu bleiben, als die frühesten, wohl auch als die glaubwürdigsten, competentesten Gewährsmänner gelten. Selbst ihre bisweiligen Extravaganzen sind lange nicht so abschweifend wie die talmudischen.

Philos jüngerer Zeitgenosse, Josephus, der sonst die mosaischen Gebote bespricht, beobachtet über unser Verbot Stillschweigen. Und ich möchte behaupten, dass die talmudische Auffassung erst nach Josephus in den Schulen des Schammai und Hillel, ihrer Schüler und Anhänger nach ihnen, noch nicht von den genannten Lehrern selber, vielleicht erst um die erstan Anfänge hadrianischer Verfolgungszeit in den Schulen des R. Akiba aufgestellt und bearbeitet wurde[1]). Wie, was ja allbekannt, zur Zeit der syrischen Verfolgung und des vespasianischen Krieges בפולמוס של אכפסיגום von den Eiferern viele Umschreibungen und Erweiterungen der biblischen Verordnung eingeführt wurden, so glaubte man, ich stelle dies freilich nur als Vermuthung auf, gerade zu Anfang der hadrianischen Verfolgung auch noch diese unsere Satzung möglichst weit ausdehnen zu müssen. Als Beweis, dass man dem Verbote erst später diese Auffassung und Ausdehnung gegeben, dient mir jene Stelle in der Gemara Chulin 110 a רב איקלי לטטלפש שמעה

[1]) Dass das Onkelos-Targum erst im 4. Säculum vollständig redigirt wurde, kann jetzt als bekannt vorausgesetzt werden, darum braucht uns sein לא תיכלון בשר בחלב nicht zu irritiren.

להוא אתתא דקאמרה לחברתה רבעה דבשרא כמה חלבא בעי לבשולי אמר לא גמירי דבשר בחלב אסור איעכב וקאסר להו כחל[1]. Die Stelle ist für uns sehr instructiv, sie sagt uns mehr, als es im ersten Augenblick den Anschein hat. טטלפש wird wahrscheinlich nicht vereinzelt dagestanden haben. Während die talmudische Auffassung von גדי בחלב אמו in Palästina schon unter R. Akiba octroyirt wurde, wird man in ganz Babylon wahrscheinlich vor Ankunft des Rab daselbst die Theorie und Praxis von dem talmudischen איסור בב"ח nicht gekannt haben, und erst Rab, dieser weniger zu den Tanaiten, als wie zu den Amoräern gehörende Lehrer, hat wohl die exotische Pflanze dort importirt. (Vgl. Kerem Chemed Bd. V. Brief 17, S. 222 f.) Wäre das Verbot von בב"ח im talmudischen Sinne ein älteres, so konnte es wahrlich nicht erst so spät (218 p. ch. oder 530 der seleucidischen Aera) in Babylon bekannt werden.

Doch fahren wir nun fort in der historischen Erweiterung unserer fraglichen Satzung.

Die Mischnah Chul. 8, beginnt ohne irgend welche Begründung und Beweis, als ob es sich von selbst verstände: „Alles Fleisch mit Ausnahme von Fisch und Heuschreck ist in Milch zu kochen verboten.“ Auffallend könnte es sein, dass die Mischnah nicht in demselben Satze zugleich vom Verbote des Essens spricht und des Essens erst später erwähnt. Doch sie hat schon mit dem Verbote des Kochens allein bei der Inaugurirung dieses Gesetzes vollauf zu thun, sie muss nämlich ausholen, um das כל הבשר אסור לבשל recht stark zu betonen, damit man ja nicht an das Bibelwort, das strikte „Zicklein in oder an der Milch der Mutter“ zurückdenke. Und doch wird das Verdikt gerade durch das urgirte כל „alles Fleisch“ etwas verdächtig, es deutet darauf hin, dass die Urgirung nöthig

[1]) Auch in dem bekannten Briefe Scheriras (Juchasin) lesen wir: ואתרחיק (רב) לדוכתא . . . . . והיא סודא דמקרי מתא מחויא דהוה נפישי ישראל התם נמי והוה בהון דאפילו איסור בב"ח לא ידעין. In der Krakauer Ausgabe des Juchasin, die ich jetzt eben vor mir habe, lauten die letzten Worte etwas anders: ואפי' איסור והתר לא הוון ידעין. Vielleicht ist diese Aenderung eine tendentiöse, um das zweifelhafte, nur vom Talmud so aufgestellte, Verbot von בשר בחלב nicht bloszustellen.

ist, denn die Schrift weiss nur vom „Lämmchen in der Milch seiner Mutter", oder es gilt hier „non liquet", die richtige Auffassung des Satzes ist wohl noch streitig, oder חדשים מקרוב באו, die talmudische Interpretation ist eine neuerdings erst oktroyirte.

In etwas anderer Weise fand der selige Szanto (Neuzeit 1868 N. 21) etwas Auffälliges in diesem Mischnahsatze, er sagt: „Schlagen wir die Mischnah auf": „Es ist verboten, irgend ein Fleisch in Milch zu kochen". Höchst bemerkenswerthe Erscheinung! Wo ist es je der Mischnah in den Sinn gekommen, ein wirklich biblisches Gebot zu enunciren? Die Mischnah wiederholt nie, was in der Bibel entweder ausdrücklich oder nach rabbinischer Auffassung darin steht, sondern setzt das Bibelwort als bekannt voraus und giebt nur die Vollziehungsmodalitäten. Hat die Mischnah je gesagt: „Du darfst am Pessach kein Gesäuertes geniessen"? Die betreffenden Mischnahstelle lautet: „Am Abend vor dem 14. beginne man, nach Gesäuertem zu suchen". Warum also hier eine Ausnahme[1]), wenn die Stelle „du sollst nicht kochen etc." schon von früher her die ihr insinuirte Deutung gehabt hätte?"[2])

So octroyirt uns nun die Mischnah jenes Verbot in einer weiten Allgemeinheit, ohne die excessive, mit dem Schriftwort גדי und אמו im schroffsten Widerspruch stehende Ausdehnung auch nur im Geringsten zu begründen. Aber wir müssen ihr noch dafür dankbar sein, dass sie uns mit ihren Begründungen verschont, denn alle sogenannten Begründungen und Beweisführungen, die

---

[1]) Sowohl Raschi als auch Bartenora und andere Commentare haben hieran Anstoss genommen, ohne jedoch in ihrer rabb. Befangenheit die rechte Lösung zu finden. R. Nissim zu Alfasi war der richtigen Auffassung nahe, wenn er sich äussert: דהנהו איסורידהו ידיע, d. h. „die andern Verbote sind als bekannte vorauszusetzen ומשי"ה תני במאי נהיגו „darum befasst sich die Mischnah (nur) mit der Modalität אבל הכא לפרושי גופא דאיסורא איצטריך לומר וגו' hier aber müsse das Verbot an sich dargestellt werden." Das Richtige aber, wie wir es hier oben dargestellt haben betreffs des urgirten כל, scheint er nicht ganz getroffen zu haben.

[2]) Ich führe zu Szanto ein anderes Beispiel an. Die Mischnah sagt nicht: „Man müsse Abends das Schema lesen", sondern: „Zu welcher Zeit des Abends". Die Mischnah sagt nicht, dass man sieben Tage in der סכה wohnen, sondern nur, wie diese beschaffen sein müsse.

die Gemara beibringt, befriedigen unsern schlichten Verstand ja doch nicht im Geringsten, fordern vielmehr seinen vollsten Widerspruch heraus, wie wir bald sehen werden.

In einer Mischnahstelle ibid. 4 macht sich schon eine Differenz zwischen R. Akiba und R. Jose geltend; nach dem ersteren deute das dreimalige גדי darauf hin, dass Wild חיה, Geflügel עוף und unreines Vieh בהמה טמאה biblisch vom Verbot ausgeschlossen, während nach R. Jose חיה biblisch verboten, עוף dagegen auch rabbinisch nicht verboten sei. (S. die Commentare).

Der Name Akiba führt uns darauf hin, dass die hadrianische Zeit die einfache biblische Vorschrift vom Lämmchen an oder in der Mutter Milch, gleichsam das biblische Embryo von בב"ח, zum Austrag, zur Reife brachte.

Warum zog man nicht die Erfahrung, die Praxis zu Rathe, wie und in welchem Umfange das Gesetz in der jüdischen Küche gehandhabt wurde? Ein Beweis, dass das zwar zum Theil etwas dunkle, rabbinischerseits aber ganz verdunkelte und missverstandene, Gesetz keine Vergangenheit in der rabbinischen Normirung hatte und erst um diese Zeit in den verschiedenen Schulen discutirt wurde.

Eine andere Mischnah, die wohl schon einem späteren Geschlecht, nach dem Kanon סתם מתניתין ר' מאיר, dem R. Meir, einem Schüler des R. Akiba, angehört, hat unserem Verbote schon die vollste Ausdehnung gegeben. Hier werden wir belehrt, dass ein Tropfen Milch, der auf ein Stück Fleisch fällt טפת חלב שנפלה על החתיכה dieses, falls ein Milchgeschmack in ihm zu verspüren, zum Genusse verboten macht; hat man den Fleischinhalt im Topfe umgerührt, so ist der ganze Inhalt des Gefässes unerlaubt, wenn in demselben der Milchgeschmack sich irgendwie bemerkbar macht. Ich dächte, wir brauchten gar nicht behufs der Aufsuchung noch weiterer Ausdehnungen in die Discussionen der Gemara und in das spätere rabb. Schriftthum hinabzusteigen, es ist in der Mischnah Genügendes hierin geleistet, der Höhepunkt erreicht; sie hat nicht vergessen, auch das Auftragen von Fleisch zugleich mit Milch auf denselben Tisch zu untersagen, weil man sich vielleicht absichtslos an beiden Substanzen zugleich vergreifen könnte.

Mechilta. Doch wir kommen zur Mechilta, um einen Einblick in das Gewebe der Auslegung und Begründung des Verbots nach talm. Auffassung zu gewinnen. Mit Uebergehung früherer, noch ferner liegender Raisonnements begegnen wir da R. Jonathan מפני מה נאמרה בנ' מקומות ?אחת לחיה אחת לבהמה ואחת לעוף Also derselben vermeintlichen Stütze von der dreimaligen Wiederholung, deren sich nach der Mischnah R. Akiba bedient, um den Ausschluss von חיה und עוף von unserem Verbote, derselben gebrechlichen Stütze bedient sich R. Jon., um daraus das diametral Entgegengesetzte zu beweisen, nämlich den Einschluss von חיה und עוף in das biblische Verbot. Bedarf es da noch eines überzeugenderen Beweises von der Vagheit und Luftigkeit dieser rabbinischen Wahngebilde, dieses Schaukelsystems, mittels dessen man Alles und Jedes ebenso erlauben wie verbieten kann[1])?! Ist es aber hierdurch nicht auch klarer als das Sonnenlicht, dass um die Zeit, von welcher wir sprechen, ein anderer, dem einfachen klaren[2]) Sinn des Verbots ganz und gar fremdartiger Sinn erst hinaus- und hineininterpretirt und auf dieses so unsolide Fundament ein ganzes Gebäude von schwindelnder Höhe aufgeführt wurde!?

Aba Chanan wiederum behauptet, das Gebot sei drei Mal wiederholt, weil erstens Rindvieh, zweitens Ziege, drittens Schaf verboten werden. R. Simeon b. Eleasar: „um erstens Gross-, dann Kleinvieh, drittens Gewild in unser Verbot einzuschliessen, oder aber — und nun kommt die in der rabb. Welt zur allgemeinsten Anerkennung gelangte Behauptung — „um Essen, Nutzniessung und Kochen" zu verbieten." Wir übergehen noch viele andere Raisonnements und Deductionen von derselben Beweiskraft, die ebenso widerspruchsvoll sind und erwähnen nur noch eine Er-

---

1) Uebersteigt ein solches System nicht noch das pro und contra disserere der griechischen Sophisten? In der That musste ja (Synh. 17a) nach dem Talmud jedes Synhedrialmitglied gegen das ausdrückliche Gesetz der Thora ein Reptil als reines Thier erklären können, wie einem hervorragenden Talmudjünger (Erub. 13b) gar nachgerühmt wurde, dass er für diese wunderliche Paradoxie nicht weniger als 150 Argumente anzuführen wusste.

2) Freilich zum Theil auch sehr „unklaren" (s. oben die Aeusserung Spencers).

klärung der dreimaligen Wiederholung, die sich auch in Siphre zu 5. M. 14, 21 findet: wegen der drei Bündnisse, die Gott mit Israel geschlossen hat א' בחרב א' בערבות מואב וא' בהר גרזים ובהר עיבל.

Die Mischnah hatte schon das Mass von Erschwerungen unseres Verbotes so erweitert, dass die Gemara nur noch eine kleine Nachlese von Lorbeeren auf dem Gebiet der Lebensbelästigungen aufzuweisen hat, die wir noch später nachholen werden. Hier wollen wir nur einen winzigen Rest von Begründungen aus der Gemara selber vorführen, welche nach ihr beweisen sollen, dass dem Bibeltext kein Zwang angethan, sondern in der Gemara der wahre Schriftsinn ermittelt und wiedergegeben sei, während der gesunde Menschenverstand eine so geartete Beweisführung als die krasseste Extravaganz weit von sich zurückweist.

Gemara Chul. 113 b. „Woher ist es erwiesen, dass nicht blos ein Böcklein, sondern auch jede Art Fleisch in Milch verboten ist? Es heisst (1. M. 38, 17) גדי עזים, wo sich aber blos גדי ohne Zusatz עזים findet, ist auch Rind und dergl. darunter zu verstehen[1])". Wir unsererseits würden uns wohl dazu verstehen, dass גדי allein nicht durchaus, d. h. ausschliesslich, ein Zicklein, sondern auch Kalb und Lamm, also ein junges Thier überhaupt, keineswegs aber zugestehen, dass es auch Rind und dgl. bedeuten kann. In der That wird auch in der Gemara daselbst, wenn auch in ganz anderer Weise, eine Widerlegung jener Deduction versucht.

Daselbst 114 b fragt R. Aschi: „Woher ist erwiesen, dass nicht blos Kochen, sondern auch Essen von Fleisch und Milch verboten ist?" Antwort: Es heisst (5. M. 14, 3): „Ihr sollt nichts Herabwürdigendes essen;" in dem, was ich dir irgendwie als herabwürdigend bezeichnet, ist schon das Verbot des Essens involvirt[2]).

Wahrlich, so unbedingt nach unserer humanitär-ethischen Auffassung der fraglichen Vorschrift auch das Essen des Lämmchens in oder an der Mutter Milch verpönt ist, so unzutreffend

---

[1]) Es heisst aber auch in der Schrift שעיר עזים, obgleich שעיר nur bei עזים existirt.

[2]) מנין לבב"ח שאסור באכילה? שנ' לא תאכל כל תועבה בל שתעבתי לך הרי הוא בכל תאכל.

ist diese Deduction — ganz abgesehen von der einer nüchternen, gesunden Auffassung des Schriftsinnes ganz unmotivirt gegenüberstehenden Exegese — auf dem Standpunkt der Gemara selbst. Denn Kochen ist doch am Sabbath verpönt, und dennoch, hat Jemand aus Versehen am Sabbath gekocht, so darf es gleichwohl, wenigstens nach Ausgang des Sabbath, genossen werden." In der That erhob auch die Gemara selber diesen Einwand אלא מעתה מעשה שבת ליתסרו דהא תיעבתו לך הוא? Und wie wird er widerlegt? Um nur den mildesten Ausdruck zu gebrauchen: ebenso unbefriedigend, so windig wie die ganze Dialektik über אמר קרא כי קדש היא לכם, היא קדש ואין מעשיה קדש[1] בב׳ח, nämlich

Das. S. 115b. Rabbi beweist das Verbot des Essens von Fleisch mit Milch, da es doch in der Schrift nur lautet: „Du sollst nicht kochen", folgendermassen: „Es heisst (5. M. 12, 15): Du sollst es (das Blut) nicht essen"; nun ist aber des Blutverbotes schon so oft Erwähnung geschehen, ergo — (nun, man höre und staune über eine solche Conclusion) ergo ist hier gemeint: „Du sollst nicht Fleisch und Milch zusammen essen[2])." So commentirt Raschi z. St.: לא תאכלנו יתירא דכתיב . . . . . רק הדם לא תאכלו . . . . . והדר כתיב לא תאכלנו . . . . . ודם לא אצטריך דהא כתיבי קראי טובא ומוקי ליה בכשר בהלב

Das. 115a. R. Lakisch argumentirt also: „Es heisst (2. M. 12, 9): „Ihr sollt davon (vom Pessachlamm) nicht essen halbgar oder gekocht מבשל יבשל"; diese Verdoppelung lehrt, dass noch ein

[1]) Wir haben ja auch oben S. 48 gesehen, wie Maimonid., gewiss weil er keinem der talmudischen Argumente auch nur irgendwie beistimmen konnte, zu jenem Syllogismus, dem קו׳ לא שהק הכתוב וכו׳ seine Zuflucht nimmt.

[2]) In der Mechilta (משפטים) wird dieselbe sogenannte Beweisführung dem איסי בן יהודה zugeschrieben, aber aus einer anderen Schriftstelle: לא תאכל הנפש עם הבשר להביא בב״ח שאמור. Chul. 115 und Pess. 24b wird vom selben Rabbi für das Verbot des Essens von Fleisch und Milch folgende Beweisführung aufgestellt: Vor unserem fraglichen Verbot „Du sollst nicht kochen (bereiten) das Böcklein" etc. finden sich die Worte: „Du bist ein heiliges Volk", und beim Verbot des Essens von Zerrissenem 2. M. 22, 30 heisst es ebenfalls: „Ihr sollt mir ein heiliges Volk sein", also ist auch dort nicht blos das Kochen, sondern auch das Essen verboten.

anderes Gekochtes zu essen verboten ist, nämlich: „Fleisch mit Milch.“ Wahrlich zum Verzweifeln, zum Hände-Zusammenschlagen! Wir vermögen es nicht zu fassen, wie man solch ungereimtes Raisonnement zu Tage fördern kann. Wenn man es darauf anlegt, mit dem gesunden Menschenverstand Scherz und Spiel, um nicht zu sagen, Spott zu treiben, kann man nicht anders verfahren[1])

Um das ganze Gebäude zu krönen, möge noch folgender Streitpunkt für diese, den jüdischen Haushalt so sehr belästigende Observanz hier angeführt werden: ibid. 114a. בחלב אמו: אין לי אלא בחלב אמו, בחלב פרה ורחל מנין? אמרו ק"ו ומה אמו שלא נאסרה עמו בהרבעה נאסרה עמו בבשולו פרה ורחל שנאסרה עמו בהרבעה אינו דין שנאסרה עמו בבשולו Ein so waghalsiges Argumentiren findet sich vielleicht in keinem anderen Literaturgebiete[2]). Die ganze Beweisführung für das Verbot des Essens ist überflüssig: wie leicht und einfach löst sich die ganze Frage, wenn man nur die Etymologie von בשל richtig fasst: Bedeutung: bereiten, zubereiten, damit ist das Kochen, Braten, Opfern, Sprengen, Geniessen und was noch immer, verboten. (S. oben S. 55) und zwar aus humanitären Gründen oder zur Abwendung einer Superstition.

Doch eine Erörterung der Gemara verdient sowohl wegenihrer Naivität, als auch darum, weil der talmudische Beweis in der Schrift selbst seine Widerlegung findet, hier noch die besondere Mittheilung.

Synhedr. 4b wird nämlich die kühne Frage aufgeworfen: Vielleicht ist statt: בַּחֲלֵב „in der Milch“ zu lesen בַּחֶלֶב „im Fett“ (Inschlitt), man soll das Böcklein nicht in dem Fett der Mutter bereiten? Und die Antwort lautet: Die Schrift gebraucht den Ausdruck לא תבשל „kochen“, "דרך בישול אמרה תורה" „nur wenn

[1]) Und bei solchen Wahrnehmungen, bei solchen sogenannten Beweisführungen kann man noch immer von autoritativen Traditionen reden, welche die Talmudheroen überkommen hätten?!

[2]) Die thalmud. Logik ist jüngst von jüdischer Seite (Rabbiner Wassermann) als eine „nicht feste“, „nicht beweisende“ u. dergl. bezeichnet worden. Das sind lauter Euphemismen; sie ist viel mehr sehr oft als eine „skurrile“, geradezu „widersinnige“ zu bezeichnen, wie aus unzähligen anderen, so auch aus den S. 103, 104 und hier oben angeführten Discussionen zu ersehen ist für Jeden, der sehen kann und sehen will.

gekocht", ist diese Mischung verboten, wozu Raschi bemerkt: חָלָב צלול כמים ואיכא בישול אבל חֵלֶב אינו בישול אלא טיגון[1] „Milch" ist eine klare Flüssigkeit wie Wasser, darauf passt die Bezeichnung „Kochen", bei Fett hingegen findet kein Kochen, sondern „Backen", (Rösten, Braten) statt, da passt nicht die Bezeichnung תבשל „Kochen." Also nur weil בשל eigentlich „kochen" bedeute und „kochen" nur vermittelst einer Flüssigkeit geschieht, ist בַּחֲלֵב „in Milch" zu lesen, sonst hätten wir ohne Skrupel lesen können בְּחֵלֶב „im Fette" (Inschlitt), und wir hätten gar kein Gesetz von בשר בְּחָלָב nach talmudischer Auffassung vor uns gehabt und brauchten nicht die äusserst belästigende Sonderung der Fleisch- und Milchsubstanzen, des gesonderten Apparates der kochenden Fleisch und Milchtöpfe in unserer Küche, sondern nur Fleisch (vielleicht auch nur ein Zieglein) im Fette der Mutter zu bereiten wäre verboten[2]). Nun wissen wir aber zur Genüge (s. oben S. 54 u. 55)

---

[2]) טיגון v. τήγανον Tiegel, Pfanne und τηγανίζω im Tiegel oder in der Pfanne bereiten.

[1]) Ich weiss nicht, ist es Zufall oder Irrthum, oder was sonst, wenn Winer (Realwb. Art. Speiseges.) vom Verbot eines Bockes spricht, der in der Milch oder dem „Fett" seiner Mutter gekocht oder gebraten war. Gewiss ist aber, dass nach der philonischen Auffassung — die meisten und besten Exegeten sprechen ja ebenfalls von אכזריות — es ebenso verboten sein müsse, das Junge im Fett der Mutter zu bereiten. Nur ist hier freilich der Umstand, dass beim Gebrauch des Fettes der Mutter diese schon tot ist. Fast möchte man geneigt sein, so auffallend es auch wäre, anzunehmen, dass der sonst orthodoxe Elieser Aschkenasi (s. oben S. 89) in מעשי ד׳ zu 2. M. 34, 26 zwischen בַּחֲלֵב und בְּחֵלֶב hin und hergeschwankt hat, (seine Darstellung dort scheint mir etwas unsicher und unklar, wenn nicht gar verworren), worauf die von ihm vorgeführte Analogie aus 1. M. 4, 47. מבכרות צאנו ומחלבהן hinführen könnte. — In der That sind חֵלֶב und חָלָב nicht blos den Buchstaben, sondern auch der Bedeutung nach eng verwandt, beide bedeuten: die Essenz, das Beste einer Sache. 1. M. 45, 18 sind חֵלֶב und טוב geradezu synonym. 4. M 18, 12 wird das Beste des Oels, des Mostes und des Getreides auch חֵלֶב genannt, und wenn die Bibel Palästina verherrlichen will, rühmt sie ihm nach, es fliesse über von חָלָב und דבש 5. M. 32, 13 werden als Köstliches zusammengestellt דבש und חֵלֶב צאן und חֵלֶב כרים und חֵלֶב

dass בשל nicht ausschliesslich „kochen“, sondern im Allgemeinen „reifen“, „reif-, garmachen“, „bereiten“ bedeutet und zwar sowohl „reif werden, reif machen“ durch die Sonnenwärme Joel 4, 13 בשל קציר, 1. M. 40, 10 הבשילו אשכלתיה ענבים, als auch durch kochen im Wasser 2. M. 12, 9 ובשל מבשל במים wie auch durch „braten“ im Feuer, am Spiesse 5. M. 16, 7 ובשלת ואכלת 2. Chr. 35, 13 ויבשלו את הפסח wo es doch wirklich nichts anderes als צלי bedeutet. Speciell nun unsere Gemara-Stelle betreffend (S. Synh. 4b) mit der Erklärung Raschis, so belehrt uns ja die Gemara selber, dass jene Lebiboth, welche Thamar bereitete (2, Sam. 13, 8), wobei es heisst ותבשל את הלביבות ein Backen in der Pfanne oder im Tiegel gewesen sei שעשתה לו מיני טיגון, wie es ja auch früher heisst: Thamar knetete den Teig. Vom קרבן מנחה, das doch nach 3. M. 2, 1—7 theils gebacken, theils in der Pfanne geröstet wurde, heisst es Menach. 104, es waren dabei חמשה מיני טגון. So wird denn die ganze gemaristische Beweisführung rettungslos hinfällig[1].)

כליות חטה. Parchon im Aruch, wie vor ihm Saruk, bemerkt zu חֶלֶב geradezu מ״א, קרוב לו את חֵלֶב הארץ und כל חֵלֶב יצהר, das bedeute מוטב שבו Jes. 60 16 könnte mehr analog dem חיל גוים und כבוד גוים statt des unpassenden חֵלֶב גוים eher חֵלֶב גוים gelesen werden, trotz des וינקת, denn auch 5. M 32, 13 findet sich zu וינקהו auch חֵלֶב ברים. Und so wäre die Lesart לא תבשל גדי בְּחֵלֶב אמו gar nicht so paradox, wie sie beim ersten Anblick erscheint.

[1]) Wie es überhaupt vor Fixirung der Vokalisation mit der Sicherheit der Lesart, der Orthographie, beschaffen war, können wir an einem hierher passenden Beispiel aus Josephus ersehen, der, obgleich ein eifriger Anhänger der pharisäischen Tradition, dennoch Antiqu. 1, 2 § 1 zu 1. M. 4, 4 חֶלֶב statt חֵלֶב gelesen und verstanden hat, da er γάλα καὶ τὰ πρωτότοκα anstatt, wie die septuag. richtig, ἀπὸ τῶν στεάτων übersetzt*). Umgekehrt wiederum las der Samarit. 1. M. 18, 8, was gewiss höchst auffallend, וְחֵלֶב statt וְחֶלֶב, denn er giebt חמאה וחֶלֶב wieder mit גבינו ותדבה. Er scheint überhaupt חֶלֶב und חֵלֶב gar nicht zu unterscheiden (s. seine willkürliche Uebersetzung zu 5. M. 32, 14). Wenn er also auch 1. M. 49, 12 ולבן שנים מֵחֶלֶב mit מתרב wiedergiebt, so braucht das durchaus nicht aus theolog. polemischer Tendenz geschehen sein, und Geigers

---

*) Vgl. oben die Bemerkung Aschkenasis zum Opfer Abels.

Wir sehen also auch hier wiederum deutlich genug, dass, weil dem Talmudismus die Bedeutung, das Motiv dieses Schriftwortes, der eigentliche humanitär-ethische Schwerpunkt dieser Verordnung ganz und gar abhanden gekommen war, er in seiner Verlegenheit um die Handhabung dieser weisen, gänzlich missverstandenen Satzung nach jeder noch so wankenden Stütze, nach Strohhalmen griff.

Führen wir hier einige erschwerende Uebertreibungen an, die die Gemarah über die Mischnah hinaus statuirt hat.

Die Mischnah Chul. 8, 3 normirt: Das Euter des säugenden Thieres, da es viel Milch enthält, muss, wenn es mit Fleisch gekocht werden soll, zuvor durchgerissen werden, damit die Milch auslaufe[1]). Die Gem. fügt hinzu: dieses Durchreissen hat der Länge und der Breite des Euters nach stattzufinden, ausserdem muss es noch an die Wand gerieben werden.

Die Mischnah enthält nichts darüber, ob in demselben Geschirr Fleisch und Milch nach einander gekocht werden darf, die Gemara aber 97a 111b bringt nach der Tosephtha Therum. 8 קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בשל בנותן טעם es darf dies nicht geschehen, eventuell ist die Speise verboten, wenn ein Geschmack der verbotenen Mischung zu verspüren ist[2]).

---

sonst scharfsinnige Conjectur (Zeitschr. d. D. M. Gesellsch. XX. S. 158) dürfte ganz hinfällig sein. Wo aber חֵלֶב wie 1. M. 45, 18 identisch ist mit טוב, übersetzt er רמע, so auch 4. M. 18 dreimal; doch, auffallend genug, giebt er ibid. יצהר חֵלֶב ohne Uebersetzung unverändert wieder חלב (רטיב)

[1]) Doch giebt die Gemara die Verordnung nur als eine rabbinische an, denn biblisch sei die Milch eines todten Thieres חלב שחוטה von dem fraglichen Verbote ausgeschlossen. Die Gemara deducirt בחלב אמו ולא בחלב שחוטה. Vielleicht hatte irgend ein Amora doch irgend eine dunkle Ahnung von dem humanitären Motiv der fraglichen Satzung und daher diese Unterscheidung.

[2]) Nach der Gemara ist dieses Verbot biblisch. Ist jedoch das Geschirr nicht am selbigen Tage zu der andern Substanz benutzt worden, so ist die Speise nicht verboten, weil dieser Geschmack — nach Raschi, wenn eine Nacht darüber vergangen, nach den Tossaphisten empfehle sich 24-stündige Unterbrechung המחמיר תבא עליו ברכה — ein depravirender נותן טעם לפגם ist. Aboda Zarah לא אסרה תורה אלא קדרה בת יומא 75 und 76. (Vgl. die Abhandlungen über תערובות).

Auch darf man nach der Gemara (Pes. 30a Sebach. 95b) keinen Teig mit Milch kneten, weil man das Gebäck später aus Vergessenheit mit Fleisch essen könnte. אין לשין את העיסה בחלב מפני הרגל עברה[1])

Wenn man mit einem Messer, das zu Fleisch benutzt wurde, Rettig, Zwiebel (eine pikante Substanz) geschnitten, so darf man diese nach der Gemara (Chul. 111b) nur dann mit Milchspeisen geniessen, wenn man sich zuvor überzeugte, dass in der pikanten Substanz kein Fleischgeschmack wahrzunehmen ist, צנון שחתכו בסכין מותר לאכלו בכותח או אפשר למטעמיה, wozu Raschi bemerkt: צנון אפשר לישראל לטעמו קודם שיתננו בכותח והאי מותר דקאמר כגון שטעמו בתחלה ולא היה בו טעם שמנונית.

Endlich kommt noch R. Chisda, der uns in der Gem. (Chul. 105a) untersagt, Milchspeise zu geniessen, nachdem man Fleisch genossen אכל בשר אסור לאכול גבינה. Und Mar Ukba spricht herben Tadel über sich selber aus, dass er nicht seinem Vater nachahme, der nach Fleischgenuss volle 24 Stunden den Genuss von Milchspeisen einstellte, sondern schon bei der nächsten Mahlzeit diese Kost geniesse. אנא להא מלתא הלא בר חמרא לגבי אבא דאלו אבא כי הוה אכיל בשרא האידנא לא הוה אכל גבינה עד למחר עד השתא[2]) ואילו אנא בהא סעודתא הוא דלא אכילנ' לסעודת' אחריתא אכילנא. Die letzteren Worte kommentiren die Thossaphisten, dass nicht erst nach einer Zwischenzeit von mehreren Stunden, sondern gleich nach aufgehobener Fleischmahlzeit und Verrichtung des Tischgebetes die Tafelfreude der Milchspeise vor sich gehen kann. לא בסעודתא שרגילן לעשות אחת שחרית ואחת ערבית אלא אפי' לאלתר אם סילק השולחן וברך מותר.

Nachtalmudische Zeit.

Und nun noch eine kleine Nachlese aus der nachtalmudischen Zeit. Hat man gegen das oben erwähnte Verbot dennoch einen Teig mit Milch geknetet, so darf nach Joreh Deah 97 (aus übergrosser Aengstlichkeit) das Gebäck auch ohne Fleisch nicht gegessen

[1]) Da nach der Gemara nur דרך בשיל אסרה תורה, so verstösst diese Cautele eigentlich gegen den rabbin. Kanon, גזרה לגזרה לא גזרינן

[2]) Hierzu möchte man wohl mit der Gemara (Chul. 93a) ausrufen: !? מי אמר רחמנא לא תיכיל בשרא משה!

werden, weil es vielleicht doch dahin kommen könnte, dass man ein solches Gebäck einmal aus Versehen mit Fleisch geniesse. אין לשין עיסה בחלב . . . . ואם לש כל הפת אסור אפילו לאכלו לבדו.[1])

Philo ruft aus: „Wenn du schon durchaus zur Befriedigung deiner Essgier Fleisch in Milch bereitest, muss es denn noch auch in der Milch der eigenen Mutter geschehen?!“ Wir fragen umgekehrt, da nach Auffassung so vieler anerkannter, hervorragender Schrifterklärer hier ein Gesetz zum Schutz des jungen Thieres, oder zur Abmahnung von Völlerei vorliegt, oder von der rechten Art der Darbringung eines Opfers die Rede ist, warum begnügt sich der Talmudismus nicht mit der Handhabung dieser Vorschrift, wie es die Schrift so stricte präcisirt, nämlich „ein Zicklein (ein junges Thier nur), und nur in der Milch der eigenen Mutter“, wenn anders jene Auffassung „ein Lämmchen an der Muttermilch oder Mutterbrust“ nicht vorgezogen wird; warum soll noch jede Art Fleisch mit irgend welcher Milch verpönt sein, wodurch der Geist, das eigentliche ethische Wesen, das versittigende Moment dieses Gebotes ganz verwischt, die Vorschrift zu einer Art unverstandenem despotischen Ukase umgeprägt und herabgewürdigt wird?![2])

---

[1]) Was würde der pentat. Gesetzgeber zu dieser von dem Rabbinismus bis zur Carricatur entstellten Satzung sagen?!

[2]) Wäre aber auch hier mit Maim. eine prohibitive Vorschrift gegen sabäische Superstition beabsichtigt — und fast könnte man vermuthen, dass der Talmud, wenn auch kein klares Bewusstsein (meint er ja בב/ח חידוש הוא), aber doch eine dunkle Ahnung hiervon hatte und eben deswegen unser Verbot so sehr ausgedehnt und umzäunt, und weil jene Opferinstitution im Kochen des Böckleins (des jungen Thieres) in der Muttermilch bestand, die Behauptnng aufgestellt habe (דוקא) דרך בישול אכרה תירה (siehe oben) —, so ist doch aber für unsere Zeit auch die leiseste Befürchtung dieser Art von Abgötterei geschwunden, und wäre doch unter dieser Voraussetzung zumal alle Uebertreibung vollends gegenstandslos geworden. Die heil. Schrift sagt ausdrücklich ושם אלהים אחרים לא תזכירו — wird aber diese Vorschrift in der Gegenwart von den scrupulösesten Israeliten, von den strengsten Hyperorthodoxen befolgt? Scheut man sich etwa die Namen Jupiter oder Saturn auszusprechen? Es ist nämlich für unseren religiösen Glauben nichts davon zu befürchten. Nun denn, wir und auch die heutigen Nichtisraeliten kommen nicht auf den Gedanken, ein Böcklein in der Muttermilch zu kochen, mit diesem Gemenge zur Ehre der Götter den Boden zu düngen, um hiervon und

Wir haben bereits oben angeführt, dass nach dem Mischnahlehrer R. Josse dem Galiläer Vogelfleisch in das fragliche bibl. Verbot nicht mit einbegriffen ist, er behauptet sogar, dass dies nicht einmal rabbinisch מדברי סופרים verpönt ist, und er hat dieser Ansicht in seinem Wohnort praktische Folge verschafft. Chul 116a ר' יוסי הגלילי סבר אפי' מדרבנן נמי לא אסור. Warum stehen doch die heutigen akademisch gebildeten Theologen bezüglich des Muthes einer Meinung zurück gegen einen Rabbiner des 17. Jahrhunderts, der ihnen an talmudischer Gelehrsamkeit wahrlich nicht nachstand, und der laute Klage führte über die so ganz und gar ungerechtfertigte, bis zur Entstellung getrübte Satzung, bis zu zweierlei Geschirr, Löffeln, Gabeln, Messern und Tischtüchern, wodurch jüdisches Vermögen unnütz vergeudet wird. „Welche Verkehrtheit! fügt er noch hinzu, Milchspeisen nach Fleischgenuss sind nicht, Fleisch nach Milchspeisen ist ja gestattet[1]), und doch ist gerade Letzteres,

---

nicht von ihrer Hände Fleiss und dem שבעות — נותן נשם יורה ומלקוש בעתו חקות קציר ישמר לנו Fruchtbarkeit und guten Bodenertrag zu erwarten. Niemand glaubt heute an einen Pan, Ceres und ihre sabbäischen Aequivalente. Wie unsere heutigen Conservativen sich längst von dem Verbot des בתם יינם losgesagt, dem doch noch eher die Befürchtung des biblischen Bedenkens 2. M. 34, 15 und 16 näher liegt וקרא לך ואכלת מזבחו ולקחת מבנותיו לבניך והזנו את בניך וגו', um wie viel mehr wäre, wenn Maimonides Hypothese begründet wäre, das Verbot von בב"ח in der Gegenwart hinfällig, da jetzt in diesem Punkte kein שמץ ריח ע"ז vorhanden ist. Der Nichtisraelit bereitet und isst בב"ח, wie jede andere Speise, lediglich und ausschliesslich als Nahrungsmittel. Hier würde gewiss der im gesunden Menschenverstande begründete Kanon seine Anwendung finden dürfen, cessante legis ratione cessat legis dispositio.

[1]) Siehe jedoch Azariah de Rossi (אמרי בינה Abschn. 51): וגמצא בענין אבילת בשר אחר חלב אשר לדברי זוהר נראה דאסור. Nach dem Sohar dürfen wir also auch nicht Fleisch unmittelbar nach Milchspeisen geniessen. Auch hier könnten wir ausrufen: משה מי אמר רחמנא לא תיבול בשרא?! Gewiss hatte Rossi folgende Sohar-Stelle 2. M. zu הנה אנכי שלח מלאך im Auge: ת' אשכחן דכל מאן דאכיל האי מיכלא דאתחבר בחרא או בשיתא חדא או בסעודתא חדא ארבעין יומין אתחויא גדיא מיקלס' בקלפוי לעבי אינון וכו'. Hier wird also dem, der die genannte Substanz auch nur getrennt, aber unmittelbar hintereinander geniesst, mit einer wunderbaren Schreckenserscheinung während der Dauer von 40 Tagen gedroht. Ferner lesen wir in jener Sohar-Stelle, dass R. יוסא (unter diesem Namen ist wohl

namentlich nach Käsegenuss, gesundheitswidrig, geradezu schädlich!“ (s. Bechinath ha-Kabbalah S. 54). Warum immer bei dem schwächlichen, freilich bequemen, non possumus beharren und nicht vielmehr an R. Jose Hagalili sich ein Beispiel nehmen?!

Man sage nicht, Aufklärungen über das Speisegesetz hätten allenfalls eine wissenschaftliche Bedeutung, historisches, antiquarisches Interesse, aber keinen praktischen Werth; das Volk gehe von selbst darüber zur Tagesordnung. Aber es ist wohl zu bedenken, vielleicht der bei Weitem grössere Theil, der mit den Speisegesetzen bereits gebrochen, hat dies nicht mit reiflicher Ueberlegung gethan, mit Bewusstsein und Ueberzeugung, dass einige dieser Satzungen für unsere Zeit bedeutungslos geworden, andere von dem Talmudismus missverstanden und viel zu weit ausgesponnen seien, sondern aus Genusssucht, Leichtsinn, Mangel an Selbstbeherrschung. (Die Ueberzeugung, wo eine solche bisweilen sich findet, kam bei vielen erst hinterher; sie haben sich, um sich selbst zu beruhigen, dieselbe erst später insinuirt). Nein, es ist heilige Pflicht derjenigen Volkslehrer, die sich eine wissenschaftliche Ueberzeugung verschafft, zu belehren, aufzuklären, wie weit eine solche Satzung auf weitere Respectirung noch irgendwie Anspruch zu machen hat oder zu beseitigen oder doch zu modificiren ist. Wie es Pflicht der Volkslehrer ist, die von der Fortdauer der Verbindlichkeit einer Satzung sich überzeugt halten, nicht sich in den Mantel der Klugheit oder des Schweigens zu hüllen, sondern das Volk bisweilen an die Beobachtung dieser ihnen noch fort und fort verbindlich erscheinenden Observanzen zu mahnen, ebenso heilige Pflicht ist es derjenigen Volkslehrer, die sich eine ehrliche, entgegengesetzte Ueberzeugung erworben, über diese hinfällig gewordenen Satzungen das Volk aufzuklären, damit die Zeitgenossen das, was sie sich doch einmal erlauben, mit gutem Bewusstsein, mit Gewissenhaftigkeit und männlicher Würde sich erlauben. Mag man immerhin die Aufrichtigkeit und den sittlichen Ernst, womit diese Volkslehrer ihre Aufklärungen geben, als unklug belächeln, mögen die Klugen unserer Zeit, „die

---

R. Jose der Galiläer im Talmud zu verstehen) Vogelfleisch vermengt mit Milch zu essen für erlaubt hält.

sich selber, aber nicht ihre Heerde weiden" auf die Einfältigen, Ehrlichen, denen die Sprache und die Worte nicht dazu gegeben scheinen, um die Gedanken zu verstecken, mit vornehmer Spöttelei oder mit Bedauern herabsehen — ein ehrlicher Rabbi einer ehrlicheren Zeit hat schon das Rechte für Nachfolger und Anhänger gesprochen: מוטב לי להקרא שוטה כל ימי ולא להעשות שעה א' רשע לפני המקום. (Edujoth 5, 6): Lieber will ich mein Lebelang als ein schwärmerischer Thor gelten, als auch nur eine Stunde untreu vor Gott befunden werden.

Wir wären mit dem historischen Gesichtspunkte zu Ende und wenden uns zum diätetischen.

Diätetischer Gesichtspunkt.

Wir haben bereits oben bemerkt, dass wir auf diesem Gebiete als Nichtphysiker ganz incompetent sind und daher lediglich das Echo der Sachverständigen sein müssen, beziehungsweise das betreffende Raisonnement der Exegeten wiedergeben können. Indessen haben wir uns doch auch in dieser Hinsicht das Urtheil gebildet, dass das vorliegende Verbot in seiner rabbinischen Erweiterung und Erschwerung auf unsere Gesundheit nachtheilig einwirkt.

Auch haben wir bereits oben erwähnt, dass Maim. die Mischung von Milch und Fleisch als eine ungesunde (schwer verdauliche) Speise bezeichnet, dass A. b. Esra hingegen (wenn M. vielleicht bei Fleisch von grösseren, älteren Thieren in einer gewissen Quantität Milch in seinem Rechte sein mag) ein Böcklein in der Milch der Mutter bereitet als eine bei den Ismaeliten beliebte Speise bezeichnet[1]). Allein nach unserer Auffassung („ein Lämmchen an der Mutter Brust") hätte das Gesetz, wenn auch die Bibel lediglich Unterdrückung der Härte und Grausamkeit gegen Thiere damit beabsichtigte, allerdings zugleich auch die wohlthätige Wirkung, Gesundheitschädliches von uns abzuwenden. Denn der Genuss des

---

[1]) ע"כ יבשלו (הישמעאלים) הגדי בחלב . . . . . והנה גם הישמעאלים מודים כי אם יבשל הגדי בחלב אמו שהתולדת שוה או יותר ערב.

Fleisches allzujunger Thiere übt anerkanntermassen einen nachtheiligen Einfluss auf die Gesundheit[1]).

Der Talmud, der zwar unsere Auffassung nicht kennt, oder kennen will, stellt ebenfalls, angeregt durch das Verbot, ein junges Thier in den ersten sieben Tagen seines Lebens zu opfern (3 M. 22, 27) die Behauptung auf, erst, wenn das junge Thier sich acht Tage erhalte, sei zu erkennen, dass dasselbe keine Fehlgeburt ist[2]). (Tosephta Sabb. Abschn. 16, mehrmals wiederholt in der Gem.). Ebenso der sog. Jonathan b. Usiel zu 3 M. 22, 27[3]), und hierauf wird normirt, dass ein junges Thier vor Ablauf von sieben Tagen nicht gegessen werden darf[4]). S. Maim. מ"א 4, 4 und Joreh deah 15. Hier hätte der Talmudismus also, wenn auch wohl ohne Absicht, um die Hygiene sich verdient gemacht. Geschadet unserer Gesundheit hat er aber durch seine grosse Ausdehnung des Verbotes von בב"ח, denn jemehr wir statt des Fettes uns der Milch, der Butter bedienten, desto besser würden wir für unsere Gesundheit sorgen. Die Aerzte behaupten, dass eine gewisse Species von

---

[1]) Referent hat in seinem eigenen Familienkreise hierin Erfahrung gemacht. Die Neuzeit (1868 Nr. 21) bringt Folgendes: In der Schweiz erkrankten plötzlich mehrere Personen, namentlich in einer Familie; Mann, Frau und Kinder und Dienstboten wurden von heftigem Erbrechen und Durchfall ergriffen. Der Mann starb. Die Aerzte erklärten, dass diese Krankheitserscheinung vom Genuss unreifen Kalbfleisches herrührte, und Professor Zangger, Director der Thierarzneischule in Zürich, gab die Erklärung ab, dass das Fleisch zu junger Thiere Erbrechen und Durchfall erzeuge.

[2]) כל ששהה ח' ימים בבהמה אינו נפל הא לא שהה ספיקא שני ומיים השמיני והלאה יצאה לקרבן. Aber während der Talmud beim Menschen erst den 30. Tag als den bezeichnet, an welchem sich die Lebensfähigkeit constatirt (Sabb. 135b), bezeichnet Maim. (M. N. III, 49) auch beim Menschen den siebenten Tag dafür: הלא תראה כי גם בבהמות שמר זה הענין ז' ימים יהיה עם אמו באלו קדם לזה הוא נפל וכן האדם אחר שהשלים שבעה ימול.

[3]) ויהי שבעתא יומין בתר אמיה מטול דישתמודע דלא נפיל.

[4]) ואסור לאכל מן הבהמה שנולדה עד ליל ח' שכל שלא שהה ח' ימים הרי זה כנפל. Doch gestattet der Talmudismus, den jungen Vierfüssler schon gleich nach der Geburt zu verzehren, wenn wir die Gewissheit haben, dass die Geburt eine ausgetragene ist, beim Rind nach neun, beim Kleinvieh nach acht Monaten.

Krankheiten viel häufiger bei Juden anzutreffen ist, die einen zu häufigen Gebrauch von Gänsefett bei der Bereitung ihrer Speisen machen[1]).

Der Talmud selbst schreibt uns zwar nicht vor, dass man nach dem Genuss von Fleischspeisen sechs Stunden warten müsse, bevor man Milchspeisen geniessen darf. Wir haben oben aus dem Bericht der Gem. selbst ersehen, dass zwar der Vater erst nach vollen vierundzwanzig Stunden, der Sohn aber, Mar Ukba, gleich nach aufgehobener Fleischmahlzeit sich den Genuss von Milchspeisen verstattet hat. Durch den Usus aber, welchen die nachtalmudische Zeit einführte, erst nach sechs Stunden auf genossene Fleischkost Milchspeisen zu geniessen (Joreh deah § 89, 1) ist auf die Gesundheit zum Mindesten nicht vortheilhaft eingewirkt; schwache Personen z. B., die ohnehin kein starkes Mahl zu sich nehmen. müssen, wenn sie auf den Schulchan-Aruch schwören, zu lange warten, bevor sie sich wieder restauriren, bevor sie ihren Milchkaffee, an den sie sich gewöhnt, trinken.

Bezüglich des volkswirthschaftlichen Gesichtspunktes habe ich mich zwar von dessen Behandlung dispensirt, weil er ganz von selbst in die Augen fällt, ich will aber hier nur bemerken, dass keines der anderen jüdischen Speisegesetze unsere finanziellen Verhältnisse so sehr schädigt, als wie gerade dieses durch die Vorschrift von den zweierlei, ja dreierlei Geschirren in der Küche, für Fleisch-, für Milch- und für neutrale Speisen. Diese Ausgaben kommen für die Tage des Passahfestes wiederum in dreierlei Gestalt zu einer neuen Auflage. Da muss die jüdische noch so einfache Küche ein ganzes Magazin von allerlei Geschirren bewahren und kommt nicht selten sogar wegen der Räumlichkeit in Verlegenheit. Dazu noch die oftmaligen Irrungen und Fehlgriffe, die durch Verwechslung der Geschirre vorkommen. Andere verbotene Speisen machen uns in der Küche wenig oder gar nichts zu schaffen,

---

[1]) Dieser Gebrauch von Gänsefett wird nur allzuhäufig bei dem Genuss von jungem Federvieh gemacht, anstatt das junge Hühnchen mit Butter zuzubereiten, was doch in der Heimat von R. J. Hagalili unbeanstandet geschah.

denn sie kommen nicht in dieselbe, während Fleisch und Milch, jedes für sich eine erlaubte Speise, beide in der Küche vorräthig, aus Versehen bisweilen vermengt, die Geschirre mit einander verwechselt werden, und dann heisst es anathema sit!

Da aber die Gem. den Kanon aufstellt לא אמרה תורה אלא קדרה בת יומא „nur an einem und demselben Tage ist ein verbotenes Geschirr nicht zu benützen", denn der aus einem Geschirre, das nicht an demselben Tage benutzt worden, ausströmende Geschmack sei ein widriger (נותן טעם לפגם מותר) und darum nicht verpönt (siehe hierüber unseren Abschnitt über תערובות), wozu also, zumal in unserer Zeit, bei der jetzt viel allgemeiner herrschenden Sauberkeit, welche die Geschirre nach und vor dem jedesmaligen Gebrauche einer sorgfältigen Reinigung und Bespülung durch warmes und kaltes Wasser unterzieht, wozu dieser kostspielige, für manche Familie schwer erschwingliche Aufwand von zwei- oder dreierlei Küchengeschirren, Töpfen und Tellern, Löffeln und Messern, etc. etc. bis auf zwei- und dreierlei Tischdecken?! Und ist dabei irgend ein Versehen, eine Verwechselung vorgekommen, so hat dies nach der talmudischen Ausspintisirung oft die Werthlosigkeit und Unbrauchbarkeit der bereiteten Speisen und bisweilen auch der Geschirre zur Folge. Ist man da nicht mehr, als irgendwo zu dem rabbinischen Verurtheilungsspruch berechtigt: עד מתי אתם מכלין ממונם של ישראל „Wie lange noch wollt ihr israelitisches Gut und Vermögen so rücksichtslos vernichten?!

Und nun zum interconfessionellen Gesichtspunkt.

Es wurde am Eingange dieser Abhandlung bemerkt, dass dieser Gesichtspunkt am Schluss über sämmtliche Speisegesetze seine Erledigung finden soll. Bei dem vorliegenden Speisegesetze kann ich mich indessen schon hier aussprechen und muss leider constatiren, dass gerade dieses jüdische Speisegesetz mehr noch, als jedes andere den Sarkasmus, die Satire provozirt. Ein Volk wird zum Theil nach dem innern Gehalte seiner religiösen Verordnungen und Riten beurtheilt und geschätzt.

Also in der That, dieses jüdische Speisegesetz, wie es soeben mit allen den weit ausgesponnenen Minutiositäten gezeichnet wurde, wäre nach den Worten unseres grossen Gesetzgebers und Lehrers

„unsere Weisheit und unsere Vernunft vor den Augen der Völker, dass sie, wenn sie alle diese Satzungen vernehmen, ausrufen werden: „Nur dieses grosse Volk, Israel, ist eine weise und vernünftige Nation!“ כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים (5 M. 4, 6). Nein, „nur“, so spricht der streng orthodox-talmudische R. Sal. Jizchaki, „wenn Ihr sie nach ihrer Wahrheit (nach ihrem Wesen und Geiste) ausübt, werdet ihr als weise und vernünftig gelten; übet ihr sie hingegen in abschüssiger, verschrobener Weise, weil ihr das wesentliche Motiv, das bewegende geistige Moment der Satzung vergesset, so werdet ihr als Thoren betrachtet werden“. אז כשלא תשכחו אותם ותגשום על אמתתם תחשבו חכמים ונבונים ואם תעותו אותם מתוך שכחה תחשבו שוטים. In ähnlicher Weise spricht sich Maimon., freilich in einem andern Zusammenhange und in anderer Richtung aus (Commentar zu Synhedrin 11. Mischnah Chelek) השי״ת אמר בתורה התמימה אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה והבת הואת ..... שכשומעי אותו שאר האומות אומרים רק עם סכל ונבל הגוי הקטן הזה. Also Maim. sagt: „Gott selber rühmt von seiner heiligen Lehre, wenn die Völker von ihr hören, werden sie ausrufen: „Wie ist doch diese grosse Nation so weise und vernünftig! Es giebt aber eine Art von Theologie, von der die Völker, wenn sie davon hören, ausrufen werden: „Wie thöricht und abgeschmackt ist doch diese kleinliche Nation!“ Ich glaube, das trifft hier vollkommen ein, sapienti sat.

Ja, dahin ist es wirklich gekommen, dass Nichtisraeliten dieses ursprünglich so weise, so vernünftige, aber durch jene Fiktionen minutiöser, rabbinischer Küchenfrömmigkeit, die sich für Religion und theol. Gelehrsamkeit ausgiebt, bis zur Unkenntlichkeit entstellte Gesetz nur mitleidig bespötteln. Nicht den שטן und die אומות העולם[1] (השטן ואו״ה מונין את ישראל מה המצוה הואת וכו׳), nicht die Schudt und vielleicht auch Paulus Fagius und die andern Judenfeinde[2],) nein, den gelehrten Spencer, der sich sonst über so

[1]) „Der Satan (alias Antisemit) und die Heiden necken, höhnen Israel ob dieser Satzung.“

[2]) Der rabiateste Antisemit, der es darauf anlegt, das Judenthum lächerlich und verächtlich zu machen, könnte uns keinen schlimmeren Dienst erweisen, als der Lehrer des bezüglich rabbinischer Observanzen

manche mos. Institution mit gebührender Achtung äussert, will ich über diese rabbinisch scrupulöse Küchenreligiosität und Geschirrfrömmigkeit hier sprechen lassen: „Eo stultitiae deventum est hodie (apud Judaeos), quod vasa duplicia, cultros duos, duo etiam salina, duo etiam pro utrisque mantilia comparent etc.

Schliesslich noch etwas über die Behandlung dieses Verbotes bei den Karäern.

Karäer.

Im כתר תורה sagt Ahron b. Elijahu: הנראה מבח הפשט שהכתוב אסר לאכול הפרח בחלב אמו על צד החיסה והרחמים כדרך אותו ואת בנו ולא תקח אם על הבנים. Gegen eine andere Meinung äussert sich dieser Karaite also: ואם הכונה כן מה טעם אמו עד שנלחצי ואמרו שהטעם עמו חלוף אל"ף בעין !! So willkürlich verfährt Mancher mit Gottes Ehre, mit Gottes Wort!

Delitzsch referirt (L. B. des Orients I. Jahrg. 1840 Nr. 30) „Man vermisst bei Ahron b. Eliah dem Jüngeren in s. Dine Schechita eine Erläuterung über גדי בחלב אמו welche er Ibid. Abschn. V, Cap. I später zu geben versprochen, dass aber in dem Werke אדרת אליהו diesem Gegenstande ein besonderes Capitel gewidmet ist". Mir ist leider dieses Hauptwerk nicht zugänglich geworden, dagegen aber der קצור ענין השחיטה מספר אדרת אליהו wie er im דד מרדכי Wien 1830 abgedruckt ist. Ich finde nun, dass betreffs der praktischen Behandlung dieses Verbots bei den Karäern Verwirrung und Widersprüche im höchsten Grade herrschten, dass sie hier ganz besonders ihrem Princip, einer möglichst treuen Handhabung des Schriftwortes, untreu geworden und zuletzt hier ganz den rabb. Standpunkt einnehmen.

---

als eine der vorzüglichsten Autoritäten dastehenden מהרי"ל. Jener Lehrer ertheilt einem grossen Unbekannten überschwengliches Lob, der die äussere Werkheiligkeit so weit trieb, dass er nicht in einem und demselben Zimmer (nicht einmal Hause) Milch- und Fleischspeisen verzehrte. Brachte ihm ein Nichtisraelit Wasser, so musste er sich in ein reines weisses Gewand hüllen, während er das Wasser reichte und brachte, (denn er konnte zuvor mit Fleisch und Milch sich befasst haben). Ja, wahrlich, nicht nur die Weisheit, oft ist auch die Thorheit staunenswerth! (Siehe לקוטי מהרי"ל am Ende).

Während beispielsweise im לבוש מלכית ed. Neubauer S. 41 חכמינו ז״ל קיימו כפי עצם הכתוב שדוקא ובחלב אמו אסור, lesen wir im אפריון S. 24: וממאמר לא תבשל גב״א אסור לאכול הבשר עם החמאה וחלב לפי דעת חכמינו הבשר שיש לו חלב כגון ג׳ מינים הביתיים וחיות ברא. Dies geht zum Theil über den Talmud hinaus, wo doch nach R. Akiba בשר חיה בחלב biblisch nicht verboten ist. Dagegen wird auch hier consequent בשר עוף בחלב entschieden ausgeschlossen.

In dem oben erwähnten קצור אדרת . . . . heisst es im 20. Abschnitt: במאמר לתגב״א איסור זה משפט אחד בין בבהמות בין בחיות וטעמו ידוע שאסור לבשל הפרה בחלב אמו כי כן מנהג הכתוב גם בשאר המצות שיזכיר דבר א׳ והשאר בכללן. Nach dieser Motivirung שאסור לבשל הפרה בחלב אמו muss man aber annehmen, dass immer noch das בחלב אמו streng beachtet wird und das junge Wild nur in der Milch des Mutterwildes zu bereiten verboten ist. Es wird daselbst fortgefahren: וממה שאמר הכתוב תאסר גם האכילה דוגמת מה שנא׳ אותי ואת בנו וגו׳ אשר אין הרצון בו לאסור השחיטה לבדה אלא גם האכילה ככה אין הרצון בלא תבשל לאסור הבישול לבדו אלא גם האכילה[2]) וזה המשפט מתהפך לאסור בשר העקר בחלב הפרה . . . . והפמי הקראים מדוק הכתוב ממה שכתוב בחלב אמו פסקו ואמרו אסור לאכול יחד חלב עם הבשר שהוא חלב אמו אבל בשר עם חלב שהוא ידוע בביאור שאינו חלב אמו אין צד איסור באכילתו.

Nun aber folgt auf diese rationelle, schriftmässige Auffassung doch wieder die Schwenkung zum Rabbinismus: ואני העני לא כן אדמה . . . . אמנם דעתי נוטה בלאו זה לדעת ב״ה מאכילת בשר עם חלב בכלל, כי גם חכמינו ע״ה מודים שהדבר שיסופק באסור חייב לעמוד מאכילתו[3]), והמחמיר אשריו וטוב לו. Also acceptirt bis

---

[1]) Betreffs des Geschirres, worin גדי בחלב אמו gekocht wurde, beobachten sie jedoch dieselben Vorschriften, wie die Rabbineiten.

[2]) Ist hier nicht das Verbot des „Essens" weit einfacher, rationeller, viel einleuchtender erschlossen, als durch die verzweifelten, mehr erzwungenen, equilibristischen Schwungschlüsse in der Gem. Chul. 114 und 115, die namentl. (s. oben) R. Aschi, R. Lakisch und R. Jehudah produciren?!!

[3]) S. was ich über diese übertriebene ängstliche Befürchtung bemerkt habe, s. oben S. 60 in den beiden Noten. Vielleicht ist es nicht

selbst auf das rabbinische והמחמיר תבוא עליו ברכה. So bemerkt denn auch Geiger (Wissenschaftl. Zeitschr. Bd. II, S. 117): „Das Verbot, das Zicklein in der Milch der Mutter zu kochen, erweitert sich doch endlich auch unter der Hand der Karäer, ohne Hilfe der (vorgeblichen) Tradition, zu einem völligen Verbot, Milch mit Fleisch zusammen zu essen". Doch glaube ich, wird wohl auch hier noch, an der alleräussersten Grenze angelangt, dennoch בשר עוף בחלב bei ihnen von dem Verbot ausgeschlossen bleiben.

Statistik über das fragliche Verbot.

Die einfachen, klaren fünf Wörtchen der Schrift לא תבשל גדי בחלב אמו wuchsen in der Gemara zu 27—28, sage: gegen 28 Folioseiten an, dazu rechts und links fortlaufende weitschichtige Commentare Raschi und Tossaph. Der Schulchan aruch hat unser schlichtes Verbot zu 11 Abschnitten und 62 Unterabtheilungen ausgesponnen, von der Legion anderer Schriftsteller und Responsen auf diesem Gebiete zu schweigen. So wurde aus einem Ameisenhügel eine lange Kette himmelstürmender Berge geschaffen.

Ueber den Tag, an dem ein Ueberfrommer neue ceremonielle Schwierigkeiten häufte, äussert sich die Thoss. Sabbath 1, אותו היום היה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל, denn verbietet und erschwert man das Leben unnöthigerweise, so beachtet das Volk auch das nicht, was wirklich verboten ist[1]).

---

zu gewagt, hier die Interpolation irgend eines allzueifrigen Rabbaniten zu argwöhnen.

1) Hüte Dich, ruft jener Weise aus, den Gartenzaun höher als die Bäume zu machen. Kommt einst ein Sturm, bringt er den Zaun zum Falle, und zerschlagen und begraben liegen die Bäume neben ihm.

III.

תלב ורם.

Fett[1] und Blut.[2]

Von גיד הנשה, das kein Verbot, sondern eine Gepflogenheit enthält, von בשר בחלב, das so vieldeutig, vom Talmud aber am

---

1) Die Uebersetzung „Fett" ist nicht ganz correct, da unter der Substanz, über die hier verhandelt wird, lediglich Inschlitt zu verstehen ist.

2) Aus den beiden vorangehenden Artikeln גיד הנשה und בשר בחלב hat der Leser ersehen, dass ich den Talmud nicht verhimmele, nicht für ein unfehlbares, sondern bei Anerkennung alles Schönen, Gediegenen und Vortrefflichen in ihm, doch für ein vielköpfig-menschliches, daher mit vielen Mängeln, Fehlgriffen und Irrthümern behaftetes Werk betrachte, was jedem unparteiischen Talmudisten einleuchten muss; ein Werk, unter den eigenthümlichsten, ruhige Gedankenarbeit und massvolle Gesetzgebung oft nicht gestattenden Verhältnissen, von mehreren Hunderten von Männern verfasst, die in verschiedenen Zeitepochen, in verschiedener Herren Länder lebend und verschiedentlich beeinflusst, je auch ihren verschiedenen Fähigkeiten, Charakteren und selbst Temperamenten ihren Ansichten und Principien Geltung zu verschaffen suchten. Sie waren nicht etwa alle in der Bibel gut bewandert. So finden wir u. A., dass kein Geringerer, als R. Chija, nach Succah 20a dritter Wiederhersteller des israelitischen Gesetzes, befragt, warum die Zehngebote im fünften Buch „Moses" einen vom zweiten Buch „Moses" mehrfach abweichenden Wortlaut haben, naiv erwidern konnte: „Statt mich darnach zu fragen, frage mich vielmehr, ob ein verschiedener Wortlaut statthat, denn ich weiss das gar nicht." Ein anderer gesteht offen und freimüthig, dass er, so und so alt geworden, doch noch nicht gewusst habe, dass zunächst, statt Grübelei und Deutelei, der eigentliche, einfache, wahre Wortsinn der Schrift zu erfassen und zu beherzigen sei. Zur Befähigung eines Synhedrialmitgliedes gehörte angeblich, es durch

wenigsten richtig aufgefasst ist, von dem unbestimmt und dunkel[1]) zum bestimmt und klar in der Schrift ausgesprochenen Verbot von חלב ודם[2]).

sophistische Dialektik fertig zu bringen, ein שרץ (Reptil) als im Pentateuch selbst erlaubt erscheinen zu lassen. (Synhedr. 17a vgl. das. Tham). Einem hervorragenden Talmudisten wird sogar nachgerühmt, dass er für diese equilibristische Sophistik nicht weniger als 150 Argumente in's Treffen zu führen wusste (Erubin 13b). (s. o. S. 102). So wird man es mir nicht verübeln, wenn ich den Talmud die „Schraube ohne Ende" nenne; aus ihm und nach ihm kann man alles Mögliche und Unmögliche und noch etwas mehr beweisen. Es thut mir herzlich leid, es schmerzt mich tief, dass ich mit meinen Worten den Talmud-Enthusiasten, um nicht zu sagen: Vergötterern, meinen Collegen im Amte zumal, Verdruss bereite; aber amicus Plato, sed magis amica veritas. Ich bin nicht so anmassend, mir das Erfassen der objectiven Wahrheit zu vindiciren, ich begnüge mich, von der subjectiven Wahrheit, meiner inneren Ueberzeugung, zu sprechen. Nicht nur unsere von Gott gesandten Seher, sondern selbst ein heidnischer Prophet, 4 M. 22, 38, wollte ja nur das verkünden, was der Herr in seinen Mund gelegt. Mag man mich nach bestem Wissen und Gewissen mit ehrlichen Waffen, mit der Wissenschaft cum studio, aber sine ira widerlegen, ich werde gewiss nicht auf dem קבלו דעתי beharren, aber nicht mit Kränkungen, Schelten und Verunglimpfungen kommen. Die Versicherung kann ich geben, dass, wenn ich als praktischer Theologe in meinem Amte, nicht um meine individuelle Ansicht, sondern nach der Entscheidung des recipirten Codex befragt werde, ich diesen ebenso befrage, resp. darnach entscheide, wie irgend einer der hyperorthodoxesten Rabbiner. Die pharisäischen Synhedristen vertrauten dem Hohenpriester, wenn sie auch argwöhnten, er könnte vielleicht ein Saducäer sein, dass er als gewissenhafter Mann in ihrem Sinne, nach ihrem Auftrage am Versöhnungstage fungiren wird. Ich meinerseits halte aber auch nach meiner innersten Ueberzeugung im Sinne der Schrift manches verboten, was der Talmud gestattet, wie sich's an einigen Fällen weiter unten zeigen wird. Man soll mich darum nicht nennen ein בית דין שריא.

[1]) Dunkel gemacht durch die vielen gewundenen extravaganten, divergirenden Deutungen und Weiterungen der talmudisch-rabbinischen Epochen, an sich aber ist es klar: „koche nicht das Junge an oder in der Muttermilch." Denn andererseits hätte der bibl. Schriftsteller formuliren müssen: לא תאכל בשר מבושל עם חלב „Du sollst nicht essen Fleisch mit oder in Milch gekocht oder bereitet."

[2]) Ein kleiner Appendix zu dem von uns früher behandelten Thema von בשר בחלב mag hier noch eine Stelle finden; man höre die feine

Wir führen beide unter einer Rubrik auf, weil sie nach mehreren Gesichtspunkten in naher Verwandtschaft mit einander stehen, sie werden in der Schrift ausdrücklich als Speiseverbote und öfter un-

---

Ironie eines hervorragenden Philosophen und Theologen, eines Commentators des Maimon. aus dem 13. Jahrhundert. Joseph Kaspi in seinem Vermächtniss, Offenbarung seines letzten Willens an seinen Sohn, sagt: „Ich will dir zuletzt noch eine Wahrheit mittheilen: „In meiner Jugend habe ich mir wohl einen grossen Theil des Talmudinhalts angeeignet, aber, o, ich Sündenbelasteter, habe es zur Kenntniss aller Decisoren (פוסקים) nicht gebracht; aber jetzt bin ich alt, ein hochbetagter Greis, und muss über rituelle Usancen bei den Rabbinen Belehrung aufsuchen, wenn diese auch jünger sind als ich. Warum sollte ich mich dessen schämen? Man kann doch nicht in allen Wissenschaften Meister sein! Einstmals feierte ich ein Familienfest, ich lud meine Freunde zu reich besetzter Tafel, da hatte aber die vermaledeite Magd den Milchlöffel in den grossen Fleischtopf gesteckt. Ich konnte das grosse Problem (s. Gem. Chul. 108), ob der ganze Löffel oder nur, was er jemals an Milch eingesogen, als corpus delicti zu behandeln sei, nicht lösen; verdriesslich und betrübt, hungrig und durstig begab ich mich zu einem der anerkanntesten Rabbinen der Gemeinde. Dieser sass gerade mit seiner Familie, die sich allesammt bei Speise und Trank gütlich that, gemüthlich bei Tische, ich aber wartete an der Hausthüre, bis der Abend hereinbrach; ich war schon ganz erschöpft, dem Umfallen nahe, da bekam ich dann ganz speciell Antwort und Bescheid. Nach Hause zurückgekehrt, wo die verschmachtenden Gäste sehnsuchtsvoll meiner harrten, berichtete ich ihnen von dem Vorgefallenen. Ich empfand darüber kein Schmerzgefühl, dass ich kein Meister der fraglichen Wissenschaft, aber in mancher andern bewandert bin. Ich denke, das richtige Verständniss eines Bibelverses oder Erkenntniss und Begründung der Beweise vom Dasein Gottes, seiner Einheit und dergl. andere Erkenntniss könnte doch wohl einigermassen der Wichtigkeit der Gelehrsamkeit bezüglich des Milchlöffels, der mit dem Fleischtopfe in Collision gerathen, das Gleichgewicht halten."

Vielleicht möchte auch hierher gehören, was der um das Jahr 1100 lebende, von Mit- und Nachwelt hochverehrte, mit dem auszeichnenden Epitheton ha Chassid der „Fromme" geschmückte, gelehrte Religionsphilosoph in seinem unsterblichen Werke חובת הלבבות mittheilt, dass einem übereifrigen Frömmler, der über minder wichtige Ritualien Aufschluss verlangte, von dem befragten wirklich Frommen und Gelehrten die beschämende Antwort gegeben wurde, ob er sich denn schon mit dem wahrhaft Grossen, Herrlichen, Versittlichenden in der Religion vertraut gemacht, dass er sich bereits mit Nebensächlichem beschäftige. Sapienti sat. Wahrlich ein Avis für Ultra- und auch Neuorthodoxie.

mittelbar neben einander aufgeführt 3. M. III.. 17: כל חלב וכל דם לא תאכלו, beide wurden als wesentliche Opferobjekte für den Altar verwandt, bei beiden, weil sie eben für den Altar Verwendung fanden, trat eine von den anderen Speiseverboten verschiedene, verschärfte Strafe der Uebertretung ein, nämlich, כרת was nur noch bei dem Genuss von חמץ am פסח angedroht wird. Beide ziehen sich, vom ersten Momente der Einsetzung eines Altars und der Begehung des öffentlichen Opferkultus bis zur visionären Verheissung eines dritten Tempels der Zukunft durch Ezechiel, unter den verschiedensten Phasen, wie ein rother Faden in unzertrennlicher Gemeinschaft durch den ganzen alten Tempelkultus. 2. M. 29, 12 und 13, 3. M. 17, 6 u. a. Siehe auch Ezech. 44, 7 u. 15. (Nur 2. M. 24, 5 ist bei einer Bundesfeier von Blutsprengen die Rede, ohne dass einer etwaigen Verwendung der Fettstücke erwähnt wird; diese Relation betrifft aber einen Akt vor der Errichtung eines eigentlichen Heiligthums.)

Wir beginnen wiederum mit dem religiösen Gesichtspunkte, um durch die Exegese die Wesenheit, die wahre Bedeutung und dadurch erst auch den Umfang des Verbotes zu finden. Da aber die Schrift selber beim Blutverbot nachdrücklicher, eindringlicher und betreffs des Umfanges, zum Theil auch der Motivirung, deutlicher ist, als beim Verbot des Fetts, so werden wir, wie wir begonnen, vom weniger Bestimmten und Klaren, vom Verbot des חֵלֶב, später zum Verbot von דָּם übergehen.

Wir sprechen also zuerst III. von חֵלֶב „Inschlitt."

Religiöser Gesichtspunkt.

Die Schrift selber scheint allerdings keinen Grund für das Verbot חֵלֶב anzugeben, sie befiehlt ganz einfach 3. M. 3, 17 כל חלב וכל דם לא תאכלו „Ihr sollt kein Fett und kein Blut essen." Aber es scheint blos so; das Motiv ist wohl angegeben oder doch aus dem unmittelbar vorangehenden Vers gar nicht zu verkennen, wo es nach den Anordnungen für die verschiedenen Arten des Friedensopfers זבח שלמים, nach der Verwendung der verschiedenen Fettstücke heisst: והקטירם הכהן המזבחה לחם אשה לריח ניחח כל חלב לד' „Der Priester lasse sie (die Fettstücke) in Rauch aufsteigen auf

dem Altar; ein Feueropfer zum angenehmen Geruch ist ja alles Fett dem Ewigen.“[1]) Ist zwischen diesen soeben citirten Worten und dem unmittelbar nachfolgenden Verbot: „Alles Fett sollt ihr nicht essen“ nicht ein innerer Zusammenhang zu erkennen? Weil nämlich alles Unschlitt zu einem Gott wohlgefälligen Opfer bestimmt ist, darum sollet ihr Menschen es nicht verzehren. Was wir hier blos als sehr wahrscheinliche Erklärung annehmen, das stellt Pseudojonathan sogar als apodiktische Gewissheit hin, denn er paraphrasirt: כל תריב וכל אדם לא תיכלון על גבי מדבחא יתקריב לשמא דיי. Das Beste an einer Sache wird in der Schrift sehr oft als חלב Fett bezeichnet. 4. M. 18, 12. כל חלב יצהר וכל חלב תירוש „das Fett (d. h.) das Beste des Oels und des Mostes. 1. M. 45, 18 .ואתנה לכם את טוב ארץ מצרים ואכלו את חלב הארץ „Ich werde Euch das Beste des Landes Egypten geben, ihr sollet das Fett des Landes geniessen.“ Onkelos: ותיכלון טובא דארעא Raschi .כל חלב לשון מיטב הוא[2]) 5. M. 32, 14. „Er liess Israel geniessen Milch der Schafe sammt dem Fett des Mastviehs . . . und dem Nierenfett des Weizens“ Ps. 81, 17. „Er liess es geniessen Fett des Weizens und mit Honigseim[3]) labe ich dich“ lies מצור דבש statt מצוף דבש.

Weil also das Fett das Beste am Thiere, ist es des Herrn lieblichstes Opfer.[4]) (Die Israeliten opferten es leider auch den Götzen 5. M. 32, 38 אשר חלב זבחימו יאכלו „sie (die Götzen) ver-

---

[1]) Nach der Accentuation, die bei המזבחה, nicht bei ניחח, das Haupttrennungszeichen (Etnach) hat, kann der Vers nur so übersetzt werden, dass die Worte כל חלב das Subjekt und לחם אשה לרית ניחח das Prädikat in einem und demselben Satze bildet.

[2]) 4. M. 18, 32 חלבי übersetzt Onkelos שובריה, synonym mit טוב ibid. V. 12.

[3]) Es sei mir gestattet auf eine Conjectur צוף statt צור aufmerksam zu machen, die sich durch den Parallelismus מחלב חטה sehr empfiehlt. Vergl. jedoch 5 M. 32, 14. ויניקהו דבש מסלע ושמן מחלמיש צור, wo das מ entschieden lokale Bedeutung hat. Vielleicht aber ist die falsche Lesart מצור statt מצוף aus 5. M. 32 entstanden.

[4]) Weil an den Schafen des Orients auch der Schwanz (אליה) sehr fett (nach Rosenmüller „Morgenland“ II S. 119 wiegen die Schwänze mancher Schafe über 50 Pfd.) und delikat ist, wird auch dieser für den Altar bestimmt. (2 M. 20, 22. 3 M. 3, 9 und an noch drei Stellen) A. b. E: לא הוכירה אליה לא בכבש כי הכבשים בארץ ישראל יש להם אליה גדולה

zehrten das Fett ihrer (der Israeliten) Opfer.“) Darum lässt die Schrift schon den Abel Fettstücke opfern und von Gott wohlgefällig aufnehmen. (1. M. 4, 4). Der Mensch soll also das nicht verzehren, was dem Altare Gottes gebührt und geweiht ist[1]).

Deutlicher noch ist dies Motiv zu erkennen an der zweiten Stelle, wo das Verbot des Fettgenusses vorkommt, nämlich 3. M. 7, 23 und 25. כי כל אכל חלב מן הבהמה אשר יקריב ממנה אשה לה' ונכרתה הנפש האכלת מעמיה. „Jeder, der Fett geniesst von dem Vieh, wovon er[2]) Feueropfer dem Herrn darbringt, der werde ausgetilgt aus seinem Volke.“ Wird nun diese Motivirung als die richtige anerkannt, so leuchtet von selbst ein, dass der Genuss von חלב nur verboten ist, inwiefern es ein Object des Opfers, oder höchstens, so lange die Opfer überhaupt in Gebrauch waren.[3]). Noch einleuchtender wird dies durch den Umstand, dass unmittelbar nach den citirten Worten und gleichsam im Gegensatze zum bedingten Verbot des Fettgenusses das unbedingte Verbot des Blutgenusses gesetzt wird, ibid. V. 26 כל דם לא תאכלו בכל משבותיכם לעוף ולבהמה. Man wende nicht ein, auch von חלב heisst es ja früher V. 23 ganz allgemein כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו: denn (wie häufig in der Schrift) es folgt hier auf den — כלל der פרט, das ist hier der einschränkende V. 25; er erklärt näher, dass das früher allgemein lautende Verbot dahin einzuschränken ist, dass es

---

[1]) S. weiter unten. Knobel (Exeget Hdb. zu 3 M. 3) sagt: „Wollte man Jehovah nicht alles, sondern nur einen Theil weihen, so konnte die Wahl blos auf das Fett fallen. Als der ständige Opferantheil Gottes hatte das Fett der Opferthiere eine besondere Heiligkeit und durfte vom Hebräer nicht genossen werden.“ Wurde ja ebenso der profane Gebrauch des heiligen Salböls mit der כרת-Strafe bedroht.

[2]) Es heisst nicht אשר יקריבו „wovon man opfert“, sondern יקריב „wovon er opfert“. Dies möchte noch mehr dafür sprechen, dass das Fettverbot nicht einmal solange der Opferkultus bestand, auf alle opferbaren Thiere Anwendung findet, sondern nur auf die wirklich geopferten Thiere. Irrthümlich finde ich Sifra ed. Weiss יקריבו citirt; ebenso auffallend in mehreren mir vorliegenden Ausgaben des A. b. Esra, auch im כתר תורה des A. b. Eliah.

[3]) Andernfalls durfte der deutlichere Ausdruck כי כל אכל מהם חלב oder מחלבהן erwartet werden, wodurch ausser der gewonnenen, unbezweifelbaren Bestimmtheit noch fünf Worte wären gespart worden.

nur bei den Thieren, die für den Altar bestimmt, Anwendung findet. Jetzt erst wird uns auch V. 24. erklärlich, der sonst ganz unverständlich ist: וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה ואכל לא תאכלהו: „Fett von Gefallenem oder Zerrissenem darf für jede Beschäftigung verwendet, aber nicht genossen (gegessen) werden." Wozu bedurfte es des Speiseverbotes für Fett von Gefallenem oder Zerrissenem, wenn das Fett überhaupt verboten ist? Ist das Fett aber nur משום הקרבה לגבוה, weil es für den Altar bestimmt ist, verboten, dann beantwortet sich die Frage sehr einfach: als Fett an sich wäre das Fett von Gefallenem oder Zerrissenem nicht verboten, da es nicht opferbar, aber es ist verboten, weil נבלה וטרפה nicht gegessen werden darf.[1])

Einen anderen durchschlagenden Beweis für unsere Auffassung finden wir im 5. M. 12, 20, wo nicht vom Opferfleisch קדשים, sondern vom Fleisch zum profanen Gebrauch חולין, dort בשר תאוה genannt, die Rede ist. Dort wird nämlich für den Fleischgenuss keine andere Einschränkung aufgestellt, V. 15 und 23, als das Blut nicht zu essen, רק חזק לבלתי אכל הדם, sonst kann es gegessen werden כצבי וכאיל (V. 15 und 23) wie Hirsch und Reh, die, weil sie überhaupt nicht opferfähig sind, stets mit sammt dem Fett verzehrt werden[2]). Ja, während in diesem Capitel das Blut-

---

[1]) So viele Schwierigkeiten übrigens V. 24 immer noch hat, so bietet obige Lösung mir immer noch die meiste Befriedigung. A. b. Esra's Erklärung ist zwar so ziemlich dieselbe, aber doch nicht so acceptabel dargestellt. Auch die Paraphrase des sogen. Jonathan stiess sich an V. 24, suchte aber die Schwierigkeit durch Trübung des einfachen Sinnes zu heben, nämlich durch den Zusatz ברם תריב חייא דמכשרא יהסק על מדבחא ומיכל לא תיכלוניה. Der Glossator des Jonathan am Rande hat diesen nicht verstanden. Vielleicht hebt sich auch die ganze Schwierigkeit, wenn der ganze Nachdruck auf יעשה לכל מלאכה gelegt, das ואכל לא תאכלהו nur als nebensächlicher unnöthiger Beisatz, Parenthese, genommen wird. Denn ich möchte behaupten, dass das Fett eines Opferthieres auch למלאכה verboten war. Verschweigen will ich auch nicht, dass der Karäer A. b. Elijah von seinem Standpunkte aus die Schwierigkeit damit befriedigt löst: „es trete hier zu dem gewöhnlichen Verbot von Nebelah und Trefah noch die Kareth-Strafe hinzu."

[2]) Und führen wir doch den Beweis etwas directer. Die Rabbinen selbst gestatten das Fett des erlaubten Wildes, freilich weil die Schrift

verbot beim profanen Fleisch vier Mal eingeschärft wird, zuletzt noch V. 25 mit der Verheissung למען ייטב לך ולבניך אחריך עד עולם, geschieht daselbst des Fettverbotes keine Erwähnung. Es musste, wenn חלב auch von חולין verboten wäre, zur Vermeidung eines, wenn es anders ein solches wäre, doch so nahe liegenden, Missverständnisses hier ausdrücklich heissen רק החלב והדם לא תאכלו.

Ich hatte dies Alles niedergeschrieben nach eigener ausschliesslich selbstständiger Auffassung; ich nahm blos die Bibel zur Hand und liess mich nach dem Grundsatze אין מקרא יוצא מידי פשוטו lediglich vom einfachen Wortsinn und dem inneren Zusammenhange der Verse leiten, ohne mein Urtheil vorweg durch irgendwelche Autorität beeinflussen zu lassen, und so verfahre ich betreffs des exegetischen Gesichtspunktes bei sämmtlichen Speisegesetzen. Ich lasse vor Allem ohne jede Voreingenommenheit meinerseits durch irgend einen Schriftausleger die Schrift selber sprechen. Hinterher erst schlug ich die Exegeten nach, und ich wurde in meiner Auffassung nicht wenig bestärkt, als ich bei A. b. Esra nicht blos dieselbe Auffassung, sondern sogar ganz dieselbe Beweisführung, ganz dieselbe Begründungsweise vorfand[1]). Aber auch schon

---

nur חלב שור וכשב וגו verbietet. Aus welchem anderen Grunde aber verbietet sie das Fett des Gewildes nicht, als weil dieses nicht geopfert wurde?

[1]) כל חלב לד׳ : זה הכלל ואחר שהחלב והדם לגבוה הם אסורים לכם Und zu seiner Controverse mit einem צדוקי bemerkt er 3. M. 7, 24 wie folgt: כל הלב וגו׳ גם זה הפסוק דבק עם זבח השלמים והעד כי כל אכל חלב מן הבהמה אשר יקריבו (muss heissen יקריב) ממנה להוציא חלב כל בשר שאינו קרב לשלמים והכלל בשר חולין ע״כ הזכיר בפרשה הזאת וחלב נבלה וחלב טרפה יעשה לכל מלאכה, יאכל לא תאכלהו ידוע כי בשר הנבלה והטרפה אסורות והאסור הוא הבשר ובעבור שאין החלב קרב לנבי המזבח שמא יחשוב אדם שהוא מותר ע״כ הזהיר ואכל לא תאכלהו ובעבור זה לא הוזיד הדם ובאה ואת הפרשה לבאר עוזש האוכל חלב בשר קודש וכן כל דם הוסיף לענק׳ ע״כ חלב העוף מותר והראיה הגמרה שאמר בס׳ אלה הדברים בבשר תאוה שהוא חול שיאכלנו בלי ולא הוציא רק את דמו לברו בנ׳ מקומות ואין זבר לחלב כלל. Ich denke, mein Gewährsmann ist diesmal überaus klar und entschieden. Der ganze Disput findet sich wiederholt im Mibchar des Ahron b. Joseph zum Wochenabschnitt ויקרא, von karäischer Seite sehr geschickt geführt.

vor diesem, bei R. J. Halevi (Cusari III. 11), findet sich diese Auffassung[1]), dass חלב darum verboten ist, weil es Opferobject ist. Ich denke, Jeder, der den Pentateuch mit Nachdenken und unbefangen liest, muss von selber auf diese Erwägungen hingeführt werden.

Vergleichen wir zu verdoppelter Verstärkung des Vorgebrachten noch, was A. b. E. zu כצבי וכאיל 5. M. 12, 15 bemerkt: שאינו קרב על מובח וחלב הצבי גם חלב האיל מותר והנה חזוק לדברי Er meint mit diesen letzten etwas räthselhaften Worten, da hier der profane Fleischgenuss ohne jede Einschränkung — Blut ausgenommen — freigegeben wird, wie das Fett des Wildes, das nicht opferfähig ist, so ist damit ein überzeugender Beweis für seine Behauptung zu den beiden Stellen im Leviticus gegeben, dass biblisch auch das Unschlitt der Hausthiere, wenn sie nicht geopfert werden, erlaubt ist[2]). Was er hinzufügt: רק סמכנו על קבלת אבותינו wissen wir bei A. b. E. schon richtig zu würdigen; genug, er bleibt sich an allen drei Stellen treu, „nach der unbezweifelbaren Darstellung der Schrift ist der Fettgenuss nur zur Zeit von Opferungen verboten."

Hiegegen könnte man zwar einwenden, dass es 3. M. 3, 17 ausdrücklich heisst: חקת עולם לדרתיכם „es sei euch ein ewiges Gesetz." Allein das Wort עולם wird ja, wie allbekannt, in der Schrift nicht buchstäblich, nicht im eigentlichen Sinn gebraucht, sondern sehr oft hyperbolisch 1. Sam. 1, 22 וישב שם עד עולם damit können doch höchstens 50 Jahre gemeint sein, denn so lange

---

[1]) ולהשמר מהדם והחלב מפני שהם חלק אשי ד׳. Betreffs דם ist hier eine Ungenauigkeit, דם ist ja auch aus einem andern, mit dem Opferwesen nicht zusammenhängenden, Grunde verboten. S. die spätere Note zu Gem. Kid. 37b. Die Gemara selber macht sich in dem betreffenden Raisonnement derselben auffallenden Incorrectheit schuldig.

[2]) Wie nichtig ist dagegen das Raisonnement der Gem. Bechor. 15a für das Verbot von חלב bei פסולי מוקדשין „mit Leibesfehlern behafteten Thieren" אי מה צבי ואיל חלבן מותר אף חולין חלבן מותר ת״ל אך. Wie wird hier nach einem Strohhalm gegriffen, um die gesunde nüchterne Exegese umzustossen. Aber nein! und abermals nein! es wird nicht gelingen, das klar deutliche Wort der Schrift zu Gunsten des bevorzugten Talmud zu verdunkeln und zu entstellen.

dauerte die Tempeldienstzeit der Leviten. Der Talmud selber erklärt והיה לך עבד עולם 2. M. 21, 6, und 5. M. 15, 7 ועבדו לעולם „bis zum Jobeljahr". S. Mechilta zu משפטים und Gem. Kid. 15a). והיתה לכם לחקת עולם steht eben sowohl 3. M. 16, 33 und 34 für die Sühne durch den Hohenpriester, welche doch nur während der Tempelperiode stattfand, wie ibid. V. 29 für das Fasten am Versöhnungstage. Zu 2. M. 12, 14 וחגתם אתו חג לדרתיכם חקת עולם תחגהו[1] welche Vorschrift sich auf das eigentliche חג הפסח, das Verzehren des Lammes, bezieht, bemerkt A. b. E.: ואמר חקת עולם לדרתיכם ולא אמר בכל משבותיכם כי זו המצוה תלויה בארץ[2]. Nun aber heisst es bei unserem חלב-Verbot 3. M. 3, 17 allerdings ausdrücklich: חקת עולם לדרתיכם בכל משבותיכם כל חלב וכל דם לא תאכלו. Und in der That will die Gem. Kid. 37b lediglich diesen Ausdruck, nämlich בכל משבותיכם, als Beweis dafür gelten lassen, dass das Fettverbot von Opfer und Tempel ganz unabhängig sei: מושב דכתב רחמנא גבי חלב ודם למה לי? אצטריך סד״א הואיל ובעינא דקרבנות כתיבי בזמן דאיכא קרבן נתסר חלב ודם[3] בזמן דליכא קרבן לא קמ״ל[4]). A. b. E. jedoch hält sich in s.

[1]) Siehe Jalk. Schim. zu Spr. Sal. 9, 2 שבל המועדים עתידין ליבטל — also auch פסח — ימי הפורים לא בטלים לעולם, Rabbi Elieser nimmt wegen des חקת עולם auch für יום כפור die Dauer für Ewigkeit in Anspruch, aber nicht für פסח. Vgl. Sal. Adereth Resp. 93, zwischen אוהרה und הבטחה unterscheidend.)

[2]) Ebenso befindet sich 3. M. 17, 7 חקת עולם תהיה זאת להם לדרתם, was sich doch wahrlich nicht auf das unmittelbar vorangehende ולא יובחו עוד את זבחיהם לשעירים, sondern auf das etwas frühere למען אשר יביאו . . . את זבחיהם . . . אל פתח אהל מועד וגו׳ bezieht, und doch ist diese Vorschrift trotz des Ausdrucks חקת עולם לדרתם von der Schrift selber, veränderter Verhältnisse halber, im 5. B. M. aufgehoben.

[3]) Aber für das Blutverbot war ja die Cautele durch מושב gar nicht nöthig, da doch das Verbot von דם, weil ganz anders motivirt, ausdrücklich auch bei בשר חולין hervorgehoben wird. 5. M. 12 (einige Mal) und 3. M. 7, 21 ganz allgemein für דם, während ibid. V. 25 für חלב Einschränkung auf Opfer. Es ist darum das von der Gemara geäusserte Bedenken für דם ganz unbegreiflich.

[4]) Eine überaus merkwürdige Erörterung über das fragliche Thema bei R. J. Albo bringen wir weiter unten.

oben angeführten Disput mit dem צרוקי durch diesen Einwurf nicht widerlegt, auch die Worte בכל מושבתיכם können ihn von seiner Behauptung nicht abbringen; „denn, sagt er, auch 3. M. 23, 14 bei dem Gebot, vom neuen Getreide nicht zu essen vor Darbringung des עומר, der neuen Gerste als Opferspende, findet sich derselbe Zusatz חקת עולם לדרתיכם בכל משבתיכם, und doch nehmen wir das חקת עולם und das בכל משבתיכם nicht strikte, wir geniessen ja jene Frucht ohne das Opfer zu bringen, weil eben im Exil kein עומר von der Gerste stattfindet; also wäre auch unter unseren Verhältnissen nach der Schrift חלב-Genuss verstattet, weil wir eben keine Opfer darbringen. Ich möchte zur Hyperbel von חקת עולם auch ein Beispiel aus 4. M. 35, 20 beibringen, wo es von dem Gesetz bezüglich des unfreiwilligen Mörders, der bis zum Tode des Hohenpriesters sich im Asyl aufhalten soll, heisst: והיו אלה לכם לחקת משפט לדרתיכם בכל משבתיכם. Und doch findet ja diese Institution und Alles, was damit in Verbindung steht, nur innerhalb Palästinas und nicht בכל משבתיכם statt, und die Schrift selber bemerkt ja ibid. V. 34 ausdrücklich: ולא תטמא את הארץ אשר אני שוכן בתוכה, und so finden sich auch mehrere Stellen, wo das עולם — ja einmal sogar כל ימי עולם — als eine Hyperbel sich zeigt und die Schrift selber das עולם paralysirt.

Nachmanides sagt freilich von A. b. E. bezüglich unserer fraglichen Materie (הצדוקים) טעות גדולה טעה ר״א בטענותו עמהם und sucht (Abschn. צו Stchw. כי כל איכל חלב) den Beweis unseres A. b. E. von ולחם וקלי וכרמל sophistisch zu widerlegen: es heisse ja nicht in der Schrift ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד הביאכם את קרבן אלהי׳ אבל האיסור הוא עד עצם היום הזה בלבד . . . שתביאו הקרבן כשתוכלו להביא אותו Jedenfalls aber ist doch der vermeintlich stärkste Beweis, nämlich der von בכל משבתיכם, durch das Beispiel von עומר völlig erschüttert und als Hyperbel nachgewiesen, und was A. b. E. als Beweis von בשר תאוה 5. M. 12 anführt, ist durchaus nicht widerlegt[1]). Auch lässt

[1]) Wir zollen gewiss diesem Heros (Nachmanides) unsere grösste Hochachtung und beugen ehrfurchtsvoll unser Haupt vor dieser Säule

sich einmal 3. M. 7, 25 der zwischen חלב und דם festgehaltene Unterschied nicht verkennen: während das Verbot von חלב dort mit Opfer in Verbindung gebracht wird, spricht die Schrift über Blut das. V. 26 und 27 das Verbot ganz bedingungslos aus.

Fügen wir unsererseits noch einen Beweis für A. b. E.'s Behauptung hinzu: Bei פסולי מוקדשים 5. M. 15, 22 und 23 wiederholt sich das בשעריך תאכלנו . . . רק את דמו לא תאכל aber vom Verbot des Unschlitt wird geschwiegen, weil Unschlitt von פסולי מוקדשים eben nicht geopfert wurde. Wer wird, um die vermeintliche, durchaus nichtssagende Beweisführung des Sifra: אין לי אלא חלב תמימים שכשר ליקרב חלב בעלי מומין מנין ת"ל מן הבהמה als Widerlegung dieses unseres Arguments zurückzuweisen, auch nur ein Wort verlieren wollen?

Bleiben wir bei unserem Beweise etwas länger stehen, ich halte ihn für unwiderlegbar. Warum wiederholt die Schrift so oft

---

des rabbinischen Judenthums, aber in seinem Eifer, die talmudische Theorie des vom Palästina-Opfer unabhängigen חלב-Verbots aus der Schrift selber zu beweisen, hat er bisweilen oberflächliche, durchaus nicht stichhaltige Beweise beigebracht. So wenn er Abschnitt צו zur Stelle כי כל אכל חלב sagt: „Wäre nur das Fett eines Opfers zu essen verboten, wozu bedurfte es im Abschnitt ויקרא des Verbots כל חלב לא תאכלו, da schon unmittelbar vorher geboten ist, das Fett auf den Altar zu bringen, wie sollte man wohl, was dem Herrn gebührt, verspeisen?" Diese beiden Verse verhalten sich ja aber zu einander, wie bereits bewiesen, wie Grund und Folge: weil das Fett für den Tisch des Herrn bestimmt ist, darum soll es der Mensch nicht verzehren. Ebenso hinfällig ist der Einwand ibid. „למה היצרך להוכיר שור כשב ועז כי בידוע שלא יביא קרבן אלא מהן." Wenn Nachmanides auf diesen Umstand so grosses Gewicht legt, so halte ich ihm entgegen: Wozu bemerkt die Schrift 3. M. 17, 3 und 4 אשר ישחט שור או כשב או עז להקריב קרבן לה', da man ja überhaupt kein anderes Thier opferte? Nein, das Fettverbot befindet sich an den beiden Stellen, wo es überhaupt nur vorkommt, im engsten Zusammenhange, mit seiner Opferung, es findet hier der engste Causal-Nexus statt. Aber so ruft unerbittlich die logisch-exegetische Stimme, wenn auch das Fett zum Genusse verboten wäre, auch wenn das Thier nicht geopfert würde — so doch aber nur während der Opfercultus bestand —, damit die Thiertheile, welche für den Altar bestimmt waren, nicht dem profanen Genuss dienen; aber doch nicht, wenn gar kein Opfercultus mehr besteht!

das Verbot von „Blut“ bei הולין? warum hebt sie nach so oftmaliger Wiederholung desselben zum scheinbaren Ueberfluss noch (5. M. 15, 21—23) hervor, dass fehlerhafte Thiere nicht geopfert, sonst aber, mit alleiniger Ausnahme des Blutes, genossen werden dürfen? Offenbar, damit man nicht dem Gedanken Raum gebe, dass das Blut von Thieren, die nicht geopfert werden, zum Genuss erlaubt sei. Müsste nun nicht zur Vermeidung dieses Irrthums auch beim Unschlitt dieses Verbot hervorgehoben werden, wenn wirklich das Unschlitt der Nichtopferthiere verboten wäre?! Deutlich und unzweideutig hätte die Schrift, wie beim Blut, auch beim Fett sagen müssen, dass auch das Fett des mit Leibesfehler behafteten, also nur zum Profangebrauch geschlachteten, Thieres verboten sei.

Wir recapituliren nun: die Schrift selber motivirt das Verbot vom Unschlitt mit den Worten 3. M. 3, 16: „Ein Feueropfer zum Wohlgeruch ist alles Fett dem Herrn,“ es ist das Beste (wie das Blut — wovon weiter unten — das Wesentliche, das Lebenselement) des Thieres, darum כל חלב (וכל דם) לא תאכלו, darum gehört es nicht zum profanen Gebrauch, es ist dem Altar des Herrn geweiht.

Nachdem wir dieselbe Anschauung und Begründung bei A. b. E. gefunden: כל חלב לה׳: זה הכלל ואחר שהחלב (והדם) לגבוה (תם אסורים לכם[1], wenden wir uns an die hervorragendste rabbinische Autorität in der nachtalmudischen Zeit, an den Mann mit dem Janus-, dem doppelten Kopfe[2]), der in dem einen Werke,

---

[1]) Es verdient hier eine sehr dunkle Stelle bei Saadja אמונ׳ ודעות III, 2 angeführt zu werden: ומתועלת איסור אכילת קצת בעלי חיים שלא ידמוה לבזרא כי לא יתכן שיתחייב לאכול מה שהוא רומה לו וכו׳ Dr. Fürst sagt in seiner Uebersetzung S. 203: „Der Zweck, dass Manches von den zum Essen erlaubten Thieren, wie „gewisse Fettstücke“, verboten wurde, — liegt darin, damit der Mensch Gott nicht gleich sein solle und das geniesse, was ihm geopfert wurde. Denn Gott kann nicht gestatten, das zu geniessen, was nur ihm auf den Altar gehört.“ Diese in dem hebräischen Text höchst dunkle Stelle könnte wohl nur durch Untersuchung des arabischen Originals, das mir aber nicht erreichbar war, ihre richtige Erklärung finden. Fürst hat weder der Form, noch dem Inhalte nach das Richtige getroffen. Wir hoffen, das einleuchtend Richtige in dem Artikel „Reine und unreine Thiere“ zu bringen.

[2]) Maimoni huldigte, wie alle Scholastiker oder Religionsphilosophen seiner Zeit, der Lehre von der zweifelhaften Wahrheit. Die Philosophie

יד חזקה, strenger Anhänger (vielleicht aber auch, ohne in seinem Innern überall beizustimmen, nur gewissenhafter Epitomator) des Talmud, in dem andern, im spätern, gereiften Alter verfassten מורה נבכים Philosoph, Religionsphilosoph und liberaler Denker ist, also an Maimonides[1]).

Dieser Doctor subtilis, venerabiles geht M. N. III, 48 von der Ansicht aus, alle biblisch verbotenen Speisen seien der Gesundheit schädlich: (כל מה שאסרה התורה עלינו מן המאכלים מזונם מגונה[2]) und behauptet, dass unter den verbotenen Speisen nur die Schädlichkeit des Schweines und des Unschlittes angezweifelt werde: ואין בכל מה שנאסר עלינו מה שיספק שאין הזק בו רק החזיר והחלב[3]).

---

ist vernünftig, aber die Theologie ist übervernünftig. Der Philosophie wurde nur die Rolle einer Magd zu Theil (naturalis ratio subvenit fidei). Vgl. hierüber die vorzügl. Schrift, Maywald, die Lehre von der zweifachen Wahrheit (Berlin 1871). Bemerk. des sel. Weissmann.

1) M. hat seinen Doppelgänger an L. da Modena gefunden, der in seinem שלחן ערוך „Riti" strenger Talmudist, in בחינת הקבלה selbstständiger, unbefangener Denker ist.

2) מגונה eigentlich „unglimpflich", „widrig". Aber er betont auch bald darauf ausdrücklich das הזק „der Gesundheit schädlich".

3) Sein wörtlicher Nachbeter ist Elieser b. Nathan in מאמר השכל Ed. Heidenh. 26 b; nur beschränkt Letzterer die Behauptung auf חזיר. Ausserdem giebt er neben dem physisch-sanitären auch ein psychisch-sanitäres Motiv an: דע כי כל דבר הנאסר לנו שאין ספק אצל הפלוסופים הרופאים שלא יהיה מזון מגונה וישבש טבע האדם ותכונת מזגו ובהשתבש טבע הגוף ישתבש שכל הנפש עמו כשלא תמצא כליה על מכוניה ולכן היה ראוי ליאסר זולתי החזיר אשר יש הסתפקו על האיסרו. An einer anderen Stelle (S. 21 b) spricht dieser unselbständige, hin- und herschwankende Compilator bald von einem schädlichen Einfluss des Fettes auf die sittlichen, beziehungsweise intellectuellen menschlichen Eigenschaften; bald nach Art der Theosophen und Kabbalisten dunkel, phantastisch, orakel- und sybillenartig in Versen, den Fettgenuss mit der Idolatrie in Verbindung bringend; bald wieder davon, dass das Unschlitt vor allen anderen Opferstücken ausschliesslich dem Altar gehört: מן הידוע שהוא (החלב) מטמטם הלב מהגיע אל מעלות האנושיות . . . ולבעלי הקבלה סוד באיסור חלב (ודם) להתנהג והמשך הכופרים בהתבודדם אל עבודת אלהים אחרים מלא ידם יש מגן גבוריהם מאדם ויש כענן בקר חבדם (Welch krause Anspielung auf Nahum 2, 4 und Hosea 6 4!) והזהיר המוכיח . . . לא תעשון אתי אלהי כסף. ואולי דרך קבלה זו גם ויבשר באיסור חלב דם ובשר (?) ויתכן עוד בסבת איסורי חלב ודם בעבור היותם מיוחדות למזבח מכל הקרבנות. Der Sinn des Schlusssatzes ist zweifelhaft, zwei-

Aber er widerlegt diese Zweifel, und speciell vom Fett behauptet er: „Es überfüllt, schadet der Verdauung, erzeugt kaltes, dickes Blut, ist darum eher zum Verbrennen (auf dem Altar?) als zum Verspeisen geeignet. חלב הקרב משביע ומפסיד העכול ומוליד דם קר מדובק ושרפתו היתה יותר ראוי מאכילתו[1]. Also hätte man das Schlechteste geopfert? Gewiss ist unsere, die entgegengesetzte Ansicht, die richtigere. „Wie? Ruft doch der Prophet aus (Maleachi 1, 7—8): — מגישים על מזבחי . . . הקריבהו נא לפחתך הירצך וג׳

Maimon, ist auch in der That mit sich selber im Widerspruch; anderswo behauptet er das Gegentheil; wenigstens vindicirt er dem Fett besondere Schmackhaftigkeit und stimmt mit unserer Ansicht (mit A. b. E.) ganz überein, sie nur noch dahin ergänzend: „Weil die Begierde, Fett zu geniessen, so stark ist, darum ist der Genuss mit so schwerer Strafe, mit כרת bedroht, damit nicht durch Verzehrung des Fettes von Seiten des Menschen der Altar seiner Auszeichnung verlustig gehe." M. N. III, 41: ובקצת המאכלות כרת כדם לרוב תאותם לאכול וכן בחלב יש בו כרת לפי שיהנו בו בני אדם וכבר בבר בו הקדמן להגדילו וכו׳[2] (Vgl. unten bei דם unter Maimonides).

---

deutig, er lautet: לכן היה נכון להאכר רק בבהמה. Bedeuten diese Worte „es war darum — wegen der Bestimmung für den Altar — recht das Verbot חלב nur bei Hausthieren zu statuiren?" Oder ist, wie es die Consequenz des Zusammenhanges in der Motivirung allerdings erfordert, der Sinn: „es wäre darum recht gewesen, das Verbot auch für דם nur auf בהמה zu beschränken? תיקו.

[1]) Ebenso Saalschütz („Mos. Recht" S. 260): „Es ist also offenbar wiederum die allgemeine Ungeniessbarkeit und „Widrigkeit" des Gegenstandes, die dem Verbote zu Grunde liegt." Also, was für den profanen Brauch zu schlecht, das sollte für den Altar des Herrn gut genug sein? Welch widersinnige Conjekturerei, welch' diametraler Widerspruch gegen die klare Motivirung der Schrift!

[2]) Nach Nathan b. Jechiel hatte auch der Talmud die Vorstellung! dass חֵלֶב das Beste am Thier und deshalb vorzugsweise für das Opfer geeignet sei. (s. Aruch unter מר „die talmudische Bezeichnung für die zu opfernden Fettstücke אימורים stamme von מר Herrscher, dieser Stücke sind die herrlichsten von allen thierischen Substanzen und auch am geeignesten auf den Altar des Weltherrschers". למה נקראו החלבים אימורים ?שהן מרים וארוכים על כל האברים ושולים על גב המובח לחלק אדון

Nachmanides, das Erkennungs- und Unterscheidungszeichen zwischen verbotenem und erlaubtem Fett, zwischen חלב (Unschlitt) und שומן (Fetten, Flachse) aufstellend[1]), giebt zugleich das Motiv für das Verbot des Ersteren an, und das ist ein sanitäres — (also nicht die klare Motivirung der Schrift selber). — Er sagt: שומן haftet untrennbar an den übrigen Fleischtheilen, ist warm und feucht; dagegen ist חלב von den übrigen Fleischtheilen leicht trennbar, ist klar, schwer verdaulich, erzeugt krankhafte Erscheinungen[2]).

R' Ahron Halevi (Chinuch § 47) huldigt dem anderen maimonidischen Motiv, dem diätetischen, von dem er auch bei allen anderen Speisegesetzen ausgeht: „die Religion wollte bei allen Speisevorschriften unsere Gesundheit vor Schädigung bewahren[3]), das Fett sei starr, erzeuge verdorbene Säfte"[4]). Doch erinnert er schon einige Zeilen vorher, dass bei dem Zusammenhang, in welchem die Seele mit dem Körper steht, — welcher deren Organ ist, auch diese von den Speisen, je nach deren Beschaffenheit, mittelbar durch den Körper beeinflusst werde. Neben dem physisch-sanitären also auch ein psychisch-sanitäres Motiv.[5])

העולם. Rappoport dagegen leitet אימורים aus dem Griechischen ab ἵμερος oder ἱμερόεις = desiderabilis, also wiederum das Beste (E. Milin 56).

1) Unterscheidungszeichen zwischen חלב „Unschlitt" und שומן „Fett" führt schon die Gemara an (s. weiter unten).

2) והנפרד מן הבשר כמו אשר על הכליות קר ועז וגס ועבה וקשה להתעכל באמטומכא וממהר לכלות ויולד לחה לבנה.

3) Wie kann nur ein so ernster gewissenhafter Schriftforscher einen so vagen Ausspruch thun? Wie verschieden sind doch die Motive für die verschiedenen Speiseverbote! (S. oben Vorwort S. 6 und 7). Bei Fettverbot zumal ist doch das cultuelle Moment הקרבה לגבי׳ה in der Schrift selber angegeben. Und warum haben die Rabbinen, wenn nicht dies das Motiv des Fettverbots, das חלב des Embryo של׳ל nicht verdoten? Und gegen Alle, sowohl jüdische, wie nichtjüdische, Exegeten, die nur immer von physisch-sanitären Motiven ausgehen, wiederhole ich hier die Frage, warum nach ihnen der Gesetzgeber über den Genuss von Giftpflanzen gänzlich schweigt?

4) וידוע הדבר ומפורסם בין בני אדם כי לפי המאכלים יתפעל הגוף בבריאית ש״ב היה מחסדי האל הגדולים עלינו אחינו עמי אשר בחר והרחיק ממנו כל מאכל מזיק אל הגוף ומוליד בו לחות רעה.

5) מהות הגוף בלי לנפש ובו תפעל בושר פעילותיה . . . מפני זה צריך האדם להשתדל עב״פ במהות גופו ובו׳.

R. Levi ben Gerson reproducirt zu Leviticus zum Theil nur das, was wir bereits bei Maimonides gehört, dann fügt er manches hinzu, was von durchgängigem Hin- und Herschwanken zeugt, wobei Grund und Folge miteinander verwechselt werden. Zuerst führt er das Motiv des Maimonides im M. N. III 41 an, das Fett sei im Interesse der Opfer verboten, und ohne Furcht vor der schweren Kareth-Strafe würde man wegen der Annehmlichkeit des Fettgenusses das Verbot weniger beachten; ja deshalb sei den Israeliten in der Wüste der Fleischgenuss nur als שלמים gestattet gewesen, damit sie die Fettstücke (wie auch das Blut) opfern und sie nicht verzehren. In צו fügt er hinzu: „damit die Israeliten noch mehr im Glauben bestärkt werden, dass mit der Opferung von חלב (ודם) die Sühne vollendet werde, mussten diese Substanzen von jedem profanen Gebrauch ausgeschlossen sein, sonst würden sie in diesen Opferobjecten keinen ausschliessenden Vorzug erkennen“[1]). Dann führt er als etwas „Neues“ einen sanitären Grund an: והנה במניעת החלב אצלי תועלת אחר (und doch hat lange vor ihm schon M. auch ein sanitäres Motiv angeführt): „Es sei auf physikalischem Standpunkte längst nachgewiesen, dass, so wie das Blut, wenn es vom lebenden Thiere sich sondert, seine Luft- und Feuersubstanzen ausscheidet und nur den erdigen Stoff in sich zurückbehält, weshalb es auch gerinne —, es mit dem Fett sich ebenso verhalte, wodurch es eine für den Menschen am wenigsten geniessbare Speise sei, darum stehe das Verbot bei den שלמים, um anzudeuten, dass eine der Absichten bei diesem Opfer war, uns von חלב (ודם) fern zu halten. Hier sehen wir also die Umkehrung der Begründung: nach dem früheren Motiv soll das Fettverbot den Opfern zu Lieb und Ehre, nach letzterem die Verordnung der Friedensopfer dem Fettverbot zu Liebe promulgirt sein. In solche Widersprüche verwickelt man sich, wenn man entweder in aller Aufrichtigkeit von der oft so schiefen Deutungsweise des Talmud sich beherrschen lässt, oder nicht den Muth hat, einfach nach dem Wortsinn zu interpretiren und die Consequenzen zu ziehen, wohin diese auch immerhin gegen die talmudischen Traditionen verstossen.

[1]) Consequenterweise musste er hiernach nach Beseitigung der Opfer das Verspeisen von חלב gestatten.

R. Samuel Zarzah Mekor Chajim zu Anfang (הורית) sagt: והאמת כי החלב (וחדם) מטמטמין את הלב.

Das נצחון ס' des R. L. Jom tob Mühlhausen, Abschnitt צו bringt nichts Neues vor: er schliesst sich in seinem Angriff gegen A. b. E. lediglich dem Nachmanides an und legt für die absolute Verbindlichkeit des חלב-Verbotes den ganzen Nachdruck auf חקת עולם בכל מושבתיכם. Auch seine folgenden Worte zu der Kontroverse des צרוקי mit A. b. E.[1]): והנה הקושיא חסרון הדיעה והתירון מעות וידעתי שר"א בן עזרא הכם גדול ובעל סברא היה וחלילה וחס שיצאו דברים הללו מפיו להקל באיסור כרת כנגד משמעות פשט הכתוב שכתוב על חלב חקת עולם לדרתיכם אלא אחד מן התלמידים הטועים כתב משמו מה שלא עלה על לבו finden sich schon anderswo. Der selige Reggio führt diese Aeusserung in seinem בחינת הקבלה wörtlich an aus dem נצחון ס' des R. Joseph Kimchi. Es hätte also der Verfasser des Nizzachon, Mühlhausen, einen anderen früheren Verfasser eines Sefer Hanizzachon, den Rabb. Kimchi, bewusst oder unbewusst compilirt oder copirt.

---

[1]) Im Grunde hat רמב"ן (und umsomehr Mühlhaueen) unsern A. E., nicht richtig verstanden. A. b. E. will nur sagen und dem צרוקי gegenüber behaupten, dass das חקת עולם und בכל מושבתיכם die ewige Verbindlichkeit des חלב-Verbots aus der Schrift selber nicht beweist, da noch immer behauptet werden kann, die Schrift habe es nur auf die Opfer bezogen, und dass nur die rabbinische Tradition die Verbindlichkeit auch auf Profanthiere der Schrift imputirt. Ob es A. b. E. aufrichtig, ohne Hintergedanken glaubt, dass man sich dieser rabbinischen Auffassung gefangen geben müsse, ist eine andere Frage; ein Zweifel ist uns jedenfalls gestattet. Nachm. aber hat nicht das geringste Recht, ihn anzugreifen, denn den Worten nach huldigt A. b. E. der rabbinischen Legislation, und Nachm. schreibt daher mit Unrecht טעות גדולה טעה ר"א בטעותיו עמהם (הצדוקים) הרע לומר מהם. In noch grösserem Unrecht befindet sich sein Nachtreter, der בעל הנצחון, welcher sagt: דבר זה גוד תורה שבכתב ותורה שבע"פ Im Gegentheil habe ja, wie A. b. E. zu צו berichtet, der Zaduki endlich eingestanden, dass nur durch die (talmudische) Tradition die heil. Schrift verstanden werden kann. או בקש הצדוקי עיני ופצה בשפתיו שבושה שלא ישמוך על דעתו בפירוש המצות רק ישען על הקבלה הפירושים. Eben so lautet ja A. b. Esra's Ausführung zum Abschnit ראה, dass nach dem Wortlaut der Schrift חלב חולין gestattet sei, בצבי וכאיל שאינו קרב על המזבח וחלב הצבי גם חלב האיל מיתר רק במצני על קבלת אבותינו.

Abravanel weist den diätetischen Grund Gersoni's zurück[1]) womit wir übereinstimmen — und führt Mystisch-Theosofisches an, das weder vernunft- und sachgemäss erscheint, noch auf wissenschaftlichen Werth Anspruch machen kann.

Tantae molis erat etc. So schwer und unlohnend ist es, etwas Befriedigendes aufzusuchen und zu finden, sobald man den einfachen Sinn und den Zusammenhang verlässt, in welchem eine einzelne Satzung mit der ganzen Institution steht. Was man auch immer hie und da ergrübeln und ertüfteln mag, um Satzungen aufrecht zu erhalten, die nur in den früheren Agrar-, politischen und Opferinstitutionen wurzeln, sie entbehren doch jedes versittlichenden Moments auf uns und unsere heutigen Verhältnisse. Wir sind aus den Kinderschuhen herausgetreten, die alte Symbolik ist für uns grossentheils etwas Abgestorbenes, hat keine Wurzeln mehr im Leben, im Denken und in der Bildung gereifter Völker. Die Symbolik hat ihre Wurzeln in der unreifen Zeit des kindlichen, ja kindischen israelitischen und heidnischen Alterthums, sie fand ihren Ausdruck in Opfern, das Beste wurde bei den Heiden theils den Besten theils den Gefürchtetsten, den Göttern, bei den Israeliten Gott dargebracht und dem profanen Genuss des menschlichen Tisches entzogen.

Dr. Philippson ist auch nur ein Echo schon genannter Exegeten,[2]) er spricht von einer „Depravation des besseren menschlichen Naturells", wie durch das Blut, so durch das Fett des Thieres. (Bibelwerk S. 596). „Wie aber das Blut das Lebensprincip des Thieres, so ist das Fett die Intensivität seines Stoffes, und wie daher beide gerade deshalb bei den Opfern am tauglichsten waren, das ganze Thier zu repräsentiren, so mussten sie deshalb vom Genusse des Menschen ausgeschlossen bleiben." Hier sind zwei verschiedene, ja entgegengesetzte Motive: Depravation (also weil zu schlecht) und Altar-Rücksicht (also weil für den Menschen zu gut) mit einander verquickt und confundirt. Ausserdem führt Philippson, wie viele

1) Was Abr. und einige andere hochorthodoxe Exegeten vom diätetischen Motiv überhaupt halten, werden wir später sehen.

2) S. oben S. E. b. Nathan.

der früher erwähnten Commentatoren, für Blut ganz dasselbe Motiv an, wie für Fett; wir aber, wie wir weiter unten zeigen werden, unterscheiden in der Schrift strenger zwischen den beiden Motiven für das Verbot dieser beiden Substanzen, zwischen Blut[1]) und Fett, und während Philippson das Gebot der Opferung des Fettes mit dem Verbot des Genusses, coordinirt, halten wir (wie oben angezeigt) jenes für das Motiv des letzteren.

Dr. Herxheimer will (Bibelcommentar 3. M, 7, 23) die Unbeschränktheit des Fettverbots selbst für nicht geopfertes Vieh auch daraus erweisen, dass V. 23: „alles Fett von Rind, Schaf und Ziege sollt ihr nicht essen", von den vorangehenden Opfervorschriften durch Vers 22 „der Ewige redete zu Moses" getrennt ist. Aber dieser Vers, das muss jeder Unbefangene zugeben, bringt wahrlich keine Trennung in dem Ganzen hervor. Herxheimer ist hier rigoroser als der Talmud, der ja nicht glaubt, dass der Inhalt des 23. Verses — Fett-Verbot — durch Vers 22 von dem Zusammenhang mit dem vorangehenden Opfergebote getrennt werde. Beweis: Der Talmud wirft die Frage auf: Wozu erst das dortige בכל משבתיכם nöthig sei, und bemerkt, weil das Fettverbot daselbst im Zusammenhang mit dem Text von den Opfergeboten sich befindet, so würde man das Blut- und Fettverbot blos auf die Opfer beschränken.

So wird denn auch von diesem sonst so nüchternen, klaren und gründlichen Bibelforscher in einer weitläufigen Diatribe dem unbegründeten talmudischen Verdict knieegebeugt, ihm zu Liebe und Ehre ein Opfer des Intellekts gebracht.

Mir aber gereicht es zu hoher Befriedigung, bevor ich den „religiösen Gesichtspunkt", die Motive des Gesetzgebers für das fragliche Verbot, verlasse, eine hervorragende Autorität aus dem Ende des 14. Jahrhunderts, den gefeierten Theologen und Religionsphilosophen R. Joseph Albo, anführen zu können, der, weil er eben vorurtheilslos, lediglich von dem Wortsinn und dem Zusammenhang, in welchem das fragliche Gesetz sich befindet, sich leiten liess, bereits vor ungefähr 500 Jahren zu demselben Resultate gelangt

[1]) Für das Blutverbot wird ja von der Schrift selbst sehr oft ein anderes und nur einmal (3 M. 17, 11) das Motiv vom Altar hergenommen.

war, wie wir oben, bevor wir seine Erörterung gelesen hatten. Es ist gewiss von Interesse, seine Begründung, wenn auch etwas abgekürzt, aber in wortgetreuer Uebersetzung, hier wiederzugeben. Sie lautet: (Abschn. III. Cap. 16) wie folgt: „So mancher glaubte, einen Beweis für die Ewigkeit des gesammten mosaischen Gesetzes-Codex zu erbringen, weil bei einigen Geboten der Ausdruck „ein ewiges Gesetz" חקת עולם, bei einigen wiederum für eure Nachkommen לדורותיכם und bei noch anderen „ein Zeichen ist es für ewig" sich findet, so beim Versöhnungstage und beim Verbot der neuen Frucht, bei denen es heisst „ein ewiges Gesetz für eure Nachkommen in all euern Wohnsitzen." Beim Sabbath heisst es: „Zwischen mir und den Kindern Israel ist er ein Zeichen für ewig." ביני ובין בני ישראל אות הוא לעולם. Dies ist aber kein Beweis. Denn umgekehrt, könnte man ja einwenden, dies wäre gerade ein Beweis, dass die anderen Gebote einst aufhören werden, da gerade die Schrift nur bei einigen sich jener Ausdrücke bedient. Ferner lesen wir ja ausdrücklich im Tractat „Kidduschin" 37b: Wozu soll die Bezeichnung in der Thora bei Fett und Blut „in allen euren Wohnsitzen"? Und die Antwort lautet daselbst: „Weil jene Verbote im Zusammenhange mit den Opfern sich finden, so könnte man glauben, jene Substanzen seien nur verboten zur Zeit, da die Opfer stattfanden, wenn aber keine Opfer stattfinden, so würde man sie nicht mehr für verboten halten; darum sei der Ausdruck: „in allen euren Wohnsitzen" hinzugefügt . . . Aber der Ausdruck לעולם, חקת עולם — עד עולם — sei auch kein Beweis für die Ewigkeit des Gesetzes. Diese und ähnliche Ausdrücke werden auch für eine begrenzte und nicht unendliche Zeit gebraucht. So, statt vieler anderer Stellen, Maleachi III. 4: „Das Opfer Jehudas wird dem Herrn angenehm sein wie in ewigen Zeiten."[1]) 2 M. 21, 6 heisst es: „Er soll ihm dienen לעולם „und doch sollte ja der Dienst nur bis zum Jobeljahr dauern. Auch die Vorschrift חקת עולם לדרתיכם, die sich 3 M. 24, 3 bei der מנורה findet, gilt ja nicht für ewig, wir entbehren ja jener Beleuchtung seit der

1) Dies Beispiel gerade ist nicht glücklich gewählt, כימי עולם bedeutet nichts anderes als וכשנים קדמוניות „Tage der Vorzeit."

Zerstörung des Heiligthums bis zum heutigen Tage. Beim Pessach- und Hüttenfeste heisst es auch עולם לדרתיכם, ja sogar בכל משבתיכם, und dennoch behaupten unsere Weisen in ויקרא רבה dass (mit Ausnahme von פורים und dem Versöhnungstage) alle anderen Feiertage einst aufhören werden." . . . . „Warum sollen wir also, spricht Albo weiter, nicht annehmen dürfen, dass einige Verbote, wie חלב, Blut und das Schlachten der Thiere ausserhalb des Stiftzeltes[1]), die anfangs, als die Israeliten aus Aegypten zogen, verboten waren, weil sie dem Dienste der Dämonen ergeben waren und Mahlzeiten beim Blute hielten und dabei Fett und Blut assen (Vgl. 3 M. 17, 7 „sie sollen nicht fernerhin den Dämonen opfern, denen sie nachbuhlen"), nachdem aber dieser Götzendienst geschwunden, und die Israeliten nur den Herrn gottesdienstlich verehrten, der Grund des Verbotes also geschwunden, könnten wir ebenso annehmen, dass das früher Verbotene wieder erlaubt wäre. Das ist auch die Ansicht einiger unserer Lehrer im Midrasch Jelamdenu ה' מתיר אסורים = מתיר אסורין „Gott erlaubt einst früher Verbotenes"[2]). Freilich wurde der furchtlos nach Wahrheit strebende Albo darob heftig angegriffen, so von dem Compilator Jakob Chabib zu Megilla C. I. und besonders von dem Eiferer Abravanel im Jeschuoth Meschicho. Dieser, sonst gewiss hochverdiente, gelehrte Forscher, aber auch fanatische Ketzerrichter nennt das Buch עקרים „von den Hauptglaubenssätzen" — das Buch עוקרים der „Glaubensleugner". Vielleicht hätten diese Autoren weniger fanatisch-verketzernd sich geäussert, wenn nicht gerade zur Zeit der blutigen Verfolgungen auf der pyrenäischen Halbinsel jede freisinnige Aeusserung auf religiösem Gebiete sie mit bitterem Hasse erfüllt hätte. Uebrigens stellt es ja Albo, sei es aus Scheu vor actueller Consequenz, sei es aus Furcht vor den Eiferern, nur Gott anheim, manche Verbote

---

1) Hier möchte man unserm Albo zurufen: תלי תניא בדלא תניא, warum wirft er die projectirte oder problematische Abrogation von חלב וד"ם promiscue mit שחוטי חוץ zusammen, welches frühere Verbot doch in der Schrift selber 5. M. abolirt ist? Vielleicht sind Albos Worte im Hebräischen nicht ganz correct wiedergegeben.

2) Wir besprechen diesen Punkt ausführlich unten (Art. „Verbotene Thiere").

aufzuheben, er sagt: ואף אנו נאמר כי מה המונע שלא נאמר שתבא דת אלהית מתרת קצת אסורים. Mendelssohn (in seinem Jerusal.) räumt diese Facultas nur ein, wenn Gott unter Donner und Blitz, wie am Sinai, seinen Willen darüber zu erkennen gebe; Albos heisssporнige Gegner räumen also, wie es scheint, auch Gott selber und sogar unter Donner und Blitz diese Facultas nicht ein, und doch hat Gott, die göttliche Vorsehung, bereits vor 2000 Jahren, ohne Donner und Blitz, durch Herbeiführung veränderter Zeitverhältnisse „Opfer-Agrar -und levitische Reinheitsgesetze aufgehoben.

Antiquarischer Gesichtspunkt.

In antiquarischer Beziehung können wir allerdings einige Parallelen aus dem heidnischen Alterthum herbeiziehen. Wie im Mosaismus, war dort ebenfalls das Fett ein ganz bevorzugter Theil der Opferobjecte. Auch andere alte Völker glaubten, den Göttern müsse das Allerbeste des Thieres gespendet, nur das Uebrige dürfe von den Menschen genossen werden.

Knobel zu Levit. 3: Die Perser legten bei ihren Opfern etwas vom Netze auf das Feuer und behielten das Uebrige für sich (Strabo 15). Zur Zeit des Vollmonds brachten die Aegypter dem Dionysos und der Selene ein Schweinsopfer dar (den anderen Göttern opferten sie keine Schweine), von welchem sie Schwanz, Milz, Netz und allen Schmeer der Gottheit anzündeten, nur das Fleisch assen sie selber (Herod. 2, 47)[1]). Bei den griechischen Schriftstellern wird am häufigsten der Rückgrat oder der untere Theil desselben sammt dem Schwanze erwähnt[2]). Alles wurde mit der Fetthaut umwunden, auf dem Altar verbrannt, somit war es jedem menschlichen Genusse entzogen. S. Ilias XI, 773. Odyssee III 456 ff.

[1]) Es findet aber dieses Opfer also statt: . . . „man legt die Spitze des Schwanzes, die Milz und das Netz zusammen, umhüllt es nun mit all dem Fette des Thieres, das am Unterleib sich befindet und wirft es dann ins Feuer; das andere Fleisch verzehrt man.“ Finden wir da nicht die Opferstücke כליות und יתרת und אליה und חֵלֶב אשר על הַקֶּרֶב (2, M., 29, 22), wieder?

[2]) Wer denkt nicht hierbei an Lev. 3, 9 חלבו האליה תמימה לעצה יסירנה? העצה

Ebenso fehlte bei den Römern zur Versöhnung der Götter neben anderen Stücken die κνίσσα nicht[1]).

In nachbiblischer Zeit finden wir das Verbot des Fettes auch bei den Mohammedanern. Koran, Sure VI (s. unten). Die Stelle lautet: „Den Juden haben wir verboten . . . . . und von Rindvieh und den Schafen das Fett, ausser demjenigen, was auf ihrem Rücken, oder in den Eingeweiden, oder zwischen den Beinen sitzt.“ Bezüglich dieser Einschränkung des Verbotes schliesst sich also Mohammed ganz der talmudischen Exegese (Chul. 117 a) an, die diese Stücke zum Genuss verstattet (s. unten Gemara).

Historischer Gesichtspunkt.

Schon oben bei Erörterung des religiösen Gesichtspunktes ersahen wir, dass nach rabbinischer Exegese das Fettverbot biblisch nicht blos auf מוקדשים, sondern auch auf חולין, und zwar nicht blos בפני הבית, sondern auch שלא בפני הבית, sowohl בארץ als בחוצה לארץ sich erstrecke[2]).

Die Mischnah lässt sich, wie bei den meisten anderen Satzungen, so auch hier, auf keinen weiteren Beweis ein und normirt nur ganz einfach und apodiktisch: „Auf das Essen von חֵלֶב erfolgt, wenn es mit Muthwillen (Absicht) geschehen, כרת-Strafe, ist es aus Versehen geschehen, so ist ein Sündenopfer zu bringen.“ Kerithot 1, 1 האוכל חלב . . . על ודונו כרת, ועל שגגתו חטאת.

---

[1]) Vergl. Vergil, Georg II, 396: Pinguiaque in verubus torrebimus exta colurnis.

[2]) Zur Zeit des Josephus scheint man allerdings das Fettverbot schon ganz allgemein (ohne Rücksicht auf Opfer) genommen zu haben. Er sagt Antiquit. III, 11, 2: „ἐπίπλοος τε καὶ στέατος αἰγείου καὶ προβατείου καί τοῦ τῶν βοῶν ἀπέχεσθαι προεῖπεν.“ Indes wurde wohl zu seiner Zeit noch geopfert. Ob ἐπίπλοος bei Joseph. dem יתרת der Bibel entspricht? Dieses ist doch aber rabbinisch erlaubt, und Josephus giebt sich doch als strenges Mitglied der Pharisäer aus. Was versteht Joseph. aber sonst unter ἐπίπλοος? στέαρ itt allgemeine Bezeichnung für חֵלֶב. Ich bemerke im Namen des sel. A. Weissmann, dass (Chalah 4, 11) Josephus, dort יוסף הכהן genannt, als Unwissender hingestellt wird. Auch dort streift sein frommer Eifer an Heuchelei.

Die Beweisführung für die Bedingungslosigkeit und Unabänderlichkeit des חלב-Gebotes findet sich in der Baraitha Siphra zu Wajikra (Cap. 20). חקת עולם לבית העולמים. לדורותיכם שיהא In צו zu הדבר לדורות. בכל משבתיכם בארץ ובחוצה לארץ. normirt Siphra wie folgt: כי כל אכל חלב אין לי אלא חלב תמימים שכשר ליקרב. חלב בעלי מומין מנין? ת"ל מן הבהמה. חלב חולין מנין? ת"ל כי כל אכל חלב. א"כ למה נאמר אשר יקריב ממנה חלב שכמיתו בשר ליקרב אמרתי יצא חלב דפגות שאין בשר ליקרב[1])

Die Gemara dagegen setzt wiederum stillschweigend voraus, dass חלב bedingungslos immer und überall verboten ist und stellt im Gegensatz zu Sifra die Frage auf, wozu es erst in der Schrift der Hinzufügung von בכל משבתיכם bedarf. Ganz rationell wird aber Kidduschin 37b bemerkt, dass damit der Annahme, das חלב-Verbot beziehe sich nur auf Opfer, begegnet werden soll (S. oben an mehreren Stellen des religiösen Gesichtspunktes).

Den Umfang des Fettverbotes betreffend, beginnen wir an dem historischen Faden mit der Schrift. Hier heisst es: כל חלב . . . לא תאכלו (3. Mos, III, 17), ebenso VII, 23: „כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו". Also gar kein Fett (Talgfett) darf gegessen werden. Die Tradition aber hat das Verbot bezüglich seines Umfangs wenigstens insofern mit den Opfern in Verbindung gebracht, als sie nicht alles חלב für verboten hält, sondern nur das, welches geopfert wurde, und wie die Schrift 3. Mos. III. die einzelnen Fettstücke aufführt: nämlich von Rind und Ziege wurde geopfert: „Das Fett welches das Eingeweide bedeckt, und alles Fett, welches am Eingeweide ist, und die beiden Nieren und das Fett an denselben, das an den Lenden und das Netz an der Leber." Ausser diesen Stücken wurde vom Schafe noch der ganze „Fettschwanz" geopfert, der nahe am Rückgrat abgetrennt wurde 3. Mos. III, 3: והקריב . . . את החלב המכסה את הקרב ואת כל החלב אשר

[1]) Es bedarf keines Wortes darüber, dass, wer nicht mit absichtlich geschlossenen Augen dem Rabbinismus folgt, wer sich nicht muthwillig seines Intellekts entschlägt, diese Abart von exegetischen Beweisen für die von den Opfern unabhängige Verbindlichkeit des Fettverbotes zu widerlegen nicht der Mühe werth halten wird.

על הקרב ואת שתי הכליות ואת החלב אשר עלהן אשר על הכסלים ואת היתרת על הכבד על הכליות יסירנה והקטירו אותו והקטיר . . . חלבו האליה תמימה לעמת העצה יסירנה. Dazu ibid. von Schafen: Doch sind nach der Tradition nicht alle diese Stücke, die opferfähig sind, auch wenn nicht geopfert wird, also als חולין, verboten. Von den hier aufgeführten Opferobjecten sind erstlich das Netz und die beiden Nieren nach der Gemara (Chulin 117a) nicht verboten, weil sie nicht חלב heissen, ferner ist der Fettschwanz אליה, obgeich er חלב heisst (חלב האליה), dennoch nicht verboten, nach der einen Ansicht daselbst, weil es heisst כל חלב שור וכשב וגו לא תאכלו also nur das Fett, das bei allen 3 Thiergattungen geopfert worden, was also den Fettschwanz, der nur beim Schaf geopfert wurde, ausschliesst[1]). Nach einer anderen Ansicht daselbst ist אליה nicht verboten, weil dieses Opferobject nicht חלב schlechtweg, sondern חלבו האליה genannt wird. חלבו האליה אקרא, חלב סתמא לא אקרא.

Nachmani, zu 3 M. 3, 9, giebt einen befriedigenderen Grund an: אליה besteht nicht aus חלב, dessen Kriterium תותב קרום ונקלף vgl. Chulin 49b —, sondern aus שומן, wie auch andere Sprachen für diese beiden fettigen thierischen Substanzen verschiedene Bezeichnungen haben. Wenn aber die Schrift dennoch חלבו האליה sagt, so ist hier חלב im allgemeinen Sinn: „Das Beste, Vortrefflichste", zu fassen (wie ja auch wir oben zahlreiche Beweise dafür anführen). Die gezwungene Auskunft der Gemara bezeichnet Nachmani als דרוש, als etwas weit her Geholtes.

Hier nun bezüglich יתרת und כליות, und bei Schafen betreffs אליה ist der strittige Punkt zwischen Karäern und Rabba-

[1]) אמר קרא כל חלב שור וכשב וגו דבר השוה בשור וכשב וגו, wozu Raschi commentirt: לא אברה תורה אלא הנהג בכולן, ואליה אינה נוהגת לא בשור ולא בגו. Zu derselben Stelle Kherit. 4a commentirt Raschi auffallenderweise anders: כל חלב שור וכשב וגו דבר השוה בשלשתן שיקרא חלב בשלשתן ואליה לא איקרי חלב אלא בכשב. Da haben wir eine ganz andere und unbedingt zutreffendere Begründung, als die gemaristische; ich fasse sie so auf: אליה wurde bei Ochs und Ziege nicht geopfert, weil es hier nur ein sehr erbärmliches Object ist הקריבהו נא לפחתך, bei כשב dagegen ist der Fettschwanz in der That חלב, d. i. das Beste, heisst in der Schrift חלבו האליה und wird daher auch geopfert.

niten[1]), wie es bei A. b. E. bezüglich אליה sich zeigt in seiner Controversemit dem Zaduki (s. Apirion ed. Neubauer 24) עוד יש תנאים אחרים שהחלבים חמשה שהם החלב המכסה את הקרב ואשר על הקרב ואשר על הכליות והכליות עצמן יתרת הכבד והאליה בכבש נאסר לאכילה מפני שהיו נעשים על המזבח. Ferner S. 42 לבוש מלכות נראה ומפורסם לכל כי הכתוב קורא בשם חלב אליתן של מין הכשבים . . . ובן קורא בשם חלב יתרת הכבד והכליות . . . והם (חכמי התלמוד) התירו האליה מן הכשבים וגם היתרת מן הכבד והכליות

1) Der Streit über das Verbot des Genusses des Fettschwanzes, der Netzhaut und des Leberlappens zwischen Karäern und Rabbaniten ist schon ein viel älterer. Er zeigt sich bereits zwischen Pharisäern und Saduzäern und findet in den alten Uebersetzungen, in der 70 und bei dem Samaritaner, seinen Vorgang, die, je nachdem sie die אליה mit zum חלב rechneten oder nicht, also ihn für den profanen Genuss verboten oder gestatteten, nach dem Wort חלב vor אליה in der Schrift ein ו (Waw) setzten oder nicht. Dasselbe Verfahren finden wir bezüglich der Interpunktation. So hat unsere Massora III M. 9, 19 nach den Worten ואת-החלבים מן-השור das Haupttrennungszeichen Ethnach, und verbindet die Worte ומן-האיל zu האליה, um anzudeuten, dass אליה nicht zu החלבים gehört. Und so ist auch die Auffassung der LXX: Καὶ τὸ στέαρ τὸ ἀπὸ τοῦ μόσχου καὶ τοῦ κριοῦ τὴν ὀσφύν. So übersetzt denn auch Mendelssohn diesen Vers nach talmudischer Auffassung, dass אליה nicht als Fettstück zu betrachten (also nicht zum profanen Genuss verboten) sei: „Auch die Unschlittstücke vom Ochsen, und vom Widder das Schwanzstück"; während Zunz und Salomo übersetzen: „Und das Unschlitt vom Stier und vom Widder: (nämlich) den Fettschwanz . . . die Nieren und das Fett der Leber." (S. Geiger, „Urschrift", S. 467 und folg. und „Zeitschrift der D.-M. Gesellschaft", Band XX, „Differenzen zwischen Samaritanern und Juden", Artikel Speiseges.) Ausserdem ist es bemerkenswerth, dass die LXX in der Stelle II. M. 29, 22 das Wort ὀσφῦν, die Uebersetzung von אליה, ganz weglassen. Dasselbe Verfahren beim Samaritaner, ausserdem übersetzt er zweimal את האליה, nicht יה אליהא, sondern עם אליהא, das את also nicht als Zeichen des Accus., sondern als Präposition, und recht tendenziös. III. M, 3, 9 übersetzen die LXX חלבו האליה τὸ στέαρ καὶ τὴν ὀσφύν, wodurch, nämlich durch das καί, sie ostentativ אליה von der Bezeichnung חלב ausschliessen. Ebenso das sog. Targum Jerus.: הרבא וניצא, schliesst also אליה von חלב aus und übersetzt übrigens אליה mit ניצא, welches Wort er aber auch Cap. 8, 30 für ההוה wiedergiebt. Vgl. dazu auch den Samaritaner. Noch verdient Erwähnung, dass T. Jonathan חלבי האליה wiedergiebt mit טוב שבשימיה אליהא statt תרבא.

מכל המינין והחטיאו את נפשות המונם בכרת. So auch Dine Schechita bei Ahron b. Eliah dem Jüngeren (Lbl. des Orients 1840 N. 30), der die Rabbaniten bekämpft. Daselbst behauptet aber auch der Karäer Medwi ha Akbari gegen Rabbaniten und auch gegen Karäer, dass die Schrift nur das חלב von קדשים, nicht von חולין verboten.

Auch sonst schliesst der Talmud manches, was den Namen חלב führt, vom Verbot aus. So die Mischnah Chul. 7, 1, Gemara 92b das Fett eines im Mutterleib gefundenen Ungeborenen וחלבו של שליל מותר: nur bei einem Ungeborenen, das neun Monate alt, erhebt R. Meir Widerspruch. Ferner ersehen wir in der Baraitha Sifra zu צו, dass das חלב, welches sich an den Wänden oder Rippen des Thieres befindet, zu essen gestattet ist, weil es nicht opferfähig ist. אשר יקריב ממנה אשה לה׳ חלב שכמותו כשר לקרב יוצא חלב דפנות שאין כשר לקרב.

Ueber das חלב גיד הנשה, das aber in der Gemara שומן genannt wird, haben wir bereits oben bei גיד הנשה gesprochen.

Nach Tosephta Chul. פ״ט will R. Jismael aus ואת כל החלב אשר על הקרב auch das Verbot des חלב am Magen ableiten. R. Akiba dagegen bezieht das כל nur auf das Fett an den dünnen Därmen[1]) ואת כל החלב אשר על הקרב זה חלב שעל הדקין דר״ע ר׳ ישמעאל אומר חלב שעל הקבה[2]).

Die Gemara ibid. 49a neigt sich der erleichternden Seite zu. חלב שעל גבי קבה כהנים[3]) נהגו בו היתר.

Als Kriterium für חלב טמא wird daselbst angegeben תותב קרום ונקלף, die Haut über dem Fett ist nicht fest anschliessend, lässt sich leicht ablösen und ist ausserdem wie ein Gewand zu-

---

1) Darunter ist der Anfang des Darmes zu verstehen, der an den Magen grenzt, Gem. ibid. 93a ריש מעיא באמתא בעי נדירא וזהו חלב שעל הדקין.

2) Abgesehen davon, dass die G. Chulin 49b beide Tanaiten die Rollen wechseln lässt, ist auch sonst der Text der Tosephta an unseren Stellen uncorrect, sich widersprechend. S. das. Ende des 9. Perek und vergl. damit Sifra zu ויקרא ed. Weiss, S. 14a.

3) Thoss. das.: ה״ה ישראלים, וכהנים דנקט לפי שהקב״ה נתנה להם.

sammenhängend darüber ausgebreitet, was wohl bei dem חלב שעל הדקין, aber nicht bei dem חלב שעל הקבה der Fall ist, weshalb dies kein חלב טמא ist. Hier ist jedoch nach Gemara 50a zu ergänzen, dass wegen des dortigen Disputs zweifelhaft ist, ob nicht der Fetttheil am Magen, der bogenartig gestaltet, durchaus verboten ist. Da dort zwei Relationen sind, so habe man sich, wie Raschi z. St. bemerkt, der erschwerenden anzuschliessen. Ferner ist nach der Tos. das. die Haut an den Nieren verboten und zwar bei כרת-Strafe, קרום שעל הכוליא אסור וחייבים עליו. Nach der Gem. Chul. 92b dagegen nur rabbinisch חוטין שבכוליא אסורין ואין חייבין עליהם. Dasselbe gilt von allen Fettfäden an den Lenden und ebenso von den dünnen Fettfäden an dem Eingeweide, nach dem das. aufgestellten Kanon: „Fett, welches nicht das Fleisch bedeckt, sondern von Fleisch bedeckt wird, ist erlaubt; das חלב an der Lende hat die Schrift verboten, aber nicht innerhalb derselben, das Fett an den Nieren, aber nicht das innerhalb derselben.“ חלב שהבשר חופה אותו מותר שעל הכסלים אמר רחמנא ולא שבתוך הכסלים . . . שעל הכליות אמר רחמנא ולא שבתוך הכליות.

Ueber לובן כוליא, einen Talgfetzen, der sich in der Ritze der Nieren befindet, erhebt sich in der Gem. das. Streit, ob man wegradiren müsse oder nicht; es wird zwar daselbst nicht entschieden, aber doch Hinneigung zur erleichternden Seite gezeigt אמר אביי כותיה דר' אסי מסתברא. So bemerkt denn Raschi z. St. 93a ובלובן כוליא הלך אחר המחמיר לשרש אחריו בין דלא איתוקמא הלברא כר' אסי והמחמיר יחמיר והמונע לא הפסיד.

Der angeführte Ausspruch חלב שהבשר חופה אותו מותר leidet eine Ausnahme, wenn das Fett zwar nach dem Tode, aber beim Leben durch die Bewegung des Thieres nicht ganz von Fleisch bedeckt ist! Dies ist beim Fett an der Lendenwurzel der Fall das daher verboten ist האי תרבא דתותי מתני אסור בהמה בחייה פרוקי מפרקא.

Eben das. wird als verboten erklärt das חלב המסם über חלב, (omasum Rindsdarm, בית הכוסות vulgo Haube) ובית הכוסות שעל המסם וב' הכוסות אסורין וגענוש כרת. Ebenso das Fett an einem kleinen Knochen, der sich am Hüftbein (Raschi הנק"א hanche) be-

findet תרבא דקלבוסת׳ Raschi האי תרבא דקלבוסת׳ אסור ועוש ברת נצם קטן הוא ומונח על עצם שקורין הנק״א.

Fünf Fäden sind verboten an der Flanke, drei an der rechten, zwei an der linken, jene verästeln sich zu zweien, diese zu dreien חוטין שבעוקץ אסורין חמשי חוטי את ביה בכפלי תלתא מישיא ותרתי משמאלא תלתא מפצלי לתרי תרי. תרי מפצלי לתלתא תלתא. Zu עוקץ bemerkt Raschi: היינו ה׳ חוטי דכפלי פלינקש״ה, zu שבעוקץ interpretirt Raschi הנק״א. Ferner giebt es fünf Häutchen, wovon 3 wegen חלב verboten sind, nämlich das an der Milz, am Darm und an den Nieren חמשי קרמי הוו תלתא משום תרבא (תרי משום דמא) דטחלי ודכפלי ודבולית׳ משום תרבא (דביעי ודמוקרא משום דמא). Was nun diese Häutchen betrifft, so ist der Genuss der Haut an der dicken, erhöhten Stelle der Milz mit Kareth belegt, der übrige Theil nicht. Ebenso ist der Genuss der Haut an den Nieren unten blos rabbinisch, die nach oben dagegen biblisch verboten und daher mit Kareth bedroht.

Noch ist aus Gem. 49 b zu schliessen (לאו בפירוש אתמר אלא מכללא אתמר), dass das Fett am Herzen טרפשא דליבא erlaubt ist. Dort wird nämlich gesagt, weil dies Fett helmartig gestaltet ist חלב העשוי בכובע schliesse es eine kleine Oeffnung נקב am Herzen oder an der Lunge nicht. Wäre es nun an und für sich חלב טמא, so würde es nicht lauten: חלב העשוי בכובע . . . טרפשא דליבא, denn für חלב טמא gilt ja der bekannte Kanon schon an und für sich: חלב טמא אינו סותם, Beweis also dass טרפשא דלבא zu חלב טהור gehört und nur deshalb ein נקב nicht schliesst, weil es helmartig ist.

Bevor wir diesen Punkt, der die Normen für חלב in der Gemara betrifft, endgiltig verlassen, wollen wir nur noch auf die Mahnung des R. Jeh. Chul. 8 b hinweisen, der zufolge man mit einem Messer, womit man חלב schneidet, nicht Fleisch schneiden, in dem Geschirr, worin man Fett abspült, nicht Fleisch abspülen darf. הטבח צריך שלשה כלים . . . . ואי שמהתך בה בשר ואי שמהתך בה חלבים וצריך שני כלים של מים אי שמדיח בו בשר ואי שמדיח בו חלבים. Schliesslich soll man חלב nicht über Fleisch ausbreiten, denn das Fett fliesse aus und werde vom Fleisch auf-

לא ליסחוף אדם בפלי[1]) עילוי בשרא דאיב תרבא ובלע gesogen בשרא, wozu Raschi: כל הכסלים שחלב הכליות דבוק שם לא יהא כופה אותם על גבי בשר אחר. — Alles dies hier aus der Gem. Excerpirte findet sich, nur mit manchen andern Ausdrücken, im Codex des Maim. מ"א Abschn. 7 ganz so wiedergegeben. Doch eruirt der Comment. ל' משנה aus Maim. etwas verändertem Ausdruck, dass nur, wenn die Substanzen noch warm sind, diese nicht übereinander gelegt werden dürfen, sind sie aber bereits abgekühlt, so ist diese Vorsicht nicht nöthig[2]).

Diätetischer Gesichtspunkt.

Wir wären nun beim diätetischen Gesichtspunkt angelangt. Wir haben zwar bei Erörterung des religiösen Moments bereits einige Schriftsteller aufgeführt, die im Fettgenuss einen Nachtheil für die Gesundheit erkennen wollen; doch insofern sie dieses Motiv dem Gesetzgeber zuschreiben, gehört dasselbe der strengbe-

[1]) בפלי ist bei Jonathan identisch mit בסלים, während Onkelos dafür ניבסיא hat.

[2]) Wir könnten den historischen Gesichtspunkt noch weiter verfolgen durch die Erörterungen bei den Commentatoren des Talmuds und den Responsen der Casuisten; wir glauben aber, uns und den Leser schon viel zu viel durch Gestrüpp und Verhau der Häutchen und Fäserchen und sonstigen Atome des Inschlittverbotes gewunden zu haben. Wir fragen alle Welt, ob durch diese anatomisch-veterinärisch-kulinarischen Lucubrationen des Rabbinismus die Menschheit, das Judenthum, wirklich sittlich-religiös gefördert werden, ob die Gottheit wirklich in ihrer Verehrung gefördert oder gekürzt wäre, wenn dies und jenes Häutchen und Fäserchen dem Altare geweiht, oder dem menschlichen Genuss verstattet wäre. Wenn die Talmudisten, bei ihrer zu bewundernden Bedürfnisslosigkeit und Ausdauer, ihren staunenswerthen Fleiss und Scharfsinn, ihre geistige Begabung auf wissenschaftlichem Gebiete, speciell anstatt auf Thiere, lieber auf die Pathologie und Therapie der Menschen verwendet hätten, wie viel Heil und Segen wäre daraus für die menschliche Gesellschaft erwachsen! Aber die Wissenschaft war ja oft nur die fremdländische Magd, im Dienste der einheimischen Werkheiligkeit stehend! ja bei vielen Rabbinen (s. unten unter טרפות) noch weniger als eine Magd: eine völlig werthlose, unverstandene Quantität.

grenzten theologischen Auffassung an. Wir jedoch wollen ja, abgesehen von der letzteren, die gesundheitliche Seite des Speisegesetzes, so weit wir es als völlige Laien auf dem fraglichen Gebiete vermögen, einer objectiven Untersuchung unterziehen. Hier also speciell die Frage: Uebt die Enthaltung vom Genusse des verbotenen Fettes wohlthätig oder nachtheilig auf die Gesundheit ein?

Dass in einem warmen Klima Talg schnell zersetzt und depravirt wird und der Genuss einer solchen Substanz der Gesundheit nachtheilig sein müsse, dürfte wohl Niemand in Zweifel ziehen und sich vielmehr mit Michaelis[1]) (M. R. IV. § 206) einverstanden erklären (ohne indessen mit demselben dieses Motiv dem Gesetzgeber zu vindiciren). Für unser Klima möchten wir nach unserer unmassgeblichen Ansicht dem Ausspruch Maim. beipflichten (Sendschreiben an den Sultan, abgedruckt im 3. Bd. des כרם חמד 1838): ;,dass mässig genossen, auch manches sonst Schädliche unschädlich bleibt, durch unmässigen Genuss auch sonst unschädliche Substanzen der Gesundheit nachtheilig werden. Speciell auf חלב angewendet, schädigt häufiger Genuss desselben auch in unserem Klima; seltener und sparsamer genossen ist es gewiss ohne Nachtheile. Aber durch das חלב-Verbot wird in jüdischen Haushaltungen dem allzu häufigen Gebrauch von Gänsefett Vorschub geleistet und dadurch, nach dem Ausspruch von Aerzten, eine bei den Juden intensiver auftretende Krankheitsform (Skropheln? Hämorrhoiden?) zum Theil veranlasst und gefördert, wie bereits oben bei בב"ח bemerkt worden. Das Verbot des Fettes der Vierfüssler ist daher als ein auf die Gesundheit indirect nachtheilig einwirkendes zu betrachten.

Volkswirthschaftlicher Gesichtspunkt.

Daran schliesst sich auch ein grosser Nachtheil in volkswirthschaftlicher Beziehung an, denn die peinliche Befolgung

---

1) Michaelis giebt noch anderen Motiven Raum, doch sagt er: „Vielleicht war die vornehmste Ursache, dass das Essen dieser Fettstücke für ein Volk, unter dem Hautkrankheiten heimisch sind, nachtheilig war.“ Für unser Klima würde gerade diese Befürchtung hinfällig sein.

dieser Satzung vertheuert den ohnehin bereits kostspieligen jüdischen Haushalt, weil Gänsefett in viel höherem Preise steht, als das fragliche Verbotene. Vollends die peinliche Ausdehnung des Verbots von Seiten der Kasuistik auf so viele Häutchen und Fäserchen bringt um den Genuss eines grossen Theils auch der übrigen Fleischsubstanzen. Mit vollem Rechte betont daher R. Arieh oder Leon da Modena in בחינת הקבלה ed. Reggio S. 53 Art. וחלב: והם הביאונו שלא לאכול כמעט חצי כל בהמה מאחוריה „sie haben es dahingebracht, dass wir fast die Hälfte der Viehhintertheile nicht geniessen können".

Welches Unheil aus der skrupulösen Anwendung dieser Observanz — ganz abgesehen von der materiellen Seite — sonst erwächst in Bezug auf marktschreierische Werkheiligkeit und die Begünstigung von Hypokrisie, wird an anderer Stelle gezeigt werden.

In interconfessioneller Beziehung übt dieses Verbot, wie die übrigen jüdischen Speisegesetze — worüber am Schluss ausführlich — auf den socialen Verkehr zwischen Juden und Nichtjuden immerhin einen, wenn auch nur geringen, störenden Einfluss.

IV.

דם = Blut.

1. M. 9, 4: אַךְ בָּשָׂר בְּנַפְשׁוֹ דָמוֹ לֹא תֹאכֵלוּ. Wir lassen den Vers vorläufig noch unübersetzt, fügen aber absichtlich die Accente hinzu. Ich habe über diesen Vers nicht nur zu verschiedenen Stunden und Tagen, sondern auch in verschiedenen Jahren nachgedacht, um über den wahren Sinn, die wirkliche Bedeutung, zu Gewissheit zu gelangen. Man sieht es den ältesten, wie manchen neueren Uebersetzungen und Interpretationen an, dass ihnen die Fixirung des Schriftsinnes Schwierigkeiten bereitete. Man sehe zunächst, wie einer der ältesten und gefeiertesten Commentatoren, wie Raschi die Wörter des Verses hin- und herzerrt, die einzelnen Worte bald hinauf-, bald herunterzieht. Er nimmt zuerst zusammen בשר[1] und commentirt אסר להם אבר מן דחי בלומר כל ומן בנפשו שנפשו בו[2]: dann verbindet er wieder בנפשו mit לא תאכלו הבשר und commentirt בעוד נפשו בו, endlich fasst er wiederum zusammen: בשר בנפשו (דמו) לא תאכלו הרי אבר מן החי[3] ואף בנפשו דמו

---

1) Der unbefangene Bibelforscher wird zwar auf die Accentuation nicht schwören, wir wissen, wie oft diese den wirklichen Wortsinn alterirt, bisweilen tendentiös, bisweilen aus unrichtigem Verständniss. Bliebe sich Raschi consequent, so konnte er wohl, wie er that, בנפשו דמו verbinden (Mercha und Tipcha), aber nicht בשר בנפשו (Sakef und Mercha); und ausserdem deducirt ja R. höchst auffallend das Verbot von אבר מן החי zweimal aus unseren Textworten.

2) Andere Lesart בדמו statt בו.

3) Es ist so recht bezeichnend, dass Nachmanides, der sonst so strenge Anhänger des Talm., gegen diesen und Raschi unseren Text

דמו לא תאכלו הרי דם מן החי. Nun vergl. man noch die verschiedenen Lesarten in dem Biur zu Raschi ed. Dr. Berliner, um die Unsicherheit und Verlegenheit der Exegeten zu erkennen. Vergl. auch Misrachi z. Stelle. Aber selbst ein neuerer Exeget (hebr. Comment. zur Mendelsohn'schen Uebersetzung) liest zwei ganz verschiedene Verbote in unserem Verse heraus, nämlich Verbot von דם und אבר מן החי; er commentirt אך בשר עם נפשו שהוא דמו לא תאכלו, das erklärt doch unsern Text lediglich als Verbot des Blutgenusses, und dazu fügt dieser selbe Commentator hinzu ור״ל בעוד נפשו בו שהוא עדיין חי. Ist dies nicht ein ganz anderes Verbot, nämlich אבר מן החי, „Fleisch von einem Thiere nicht zu essen, so lange das Thier noch lebt?" Und dies ganz neue Verbot wird von dem Commentator noch eingeleitet mit der geläufigen Formel ור״ל, das immer nur eine Erklärung des früher Gesagten, aber nicht etwas Anderes, Neues einleitend ist, unserem „das heisst" oder „will sagen" entsprechend. Im Folgenden werden wir erkennen, woher diese Unsicherheit und Verlegenheit bei den Erklärern unseres Textes in der Gemara und bei den Commentatoren. Gehen wir also jetzt zur Erörterung unseres Themas über.

Das Blutverbot wird von den Commentatoren meist gemeinschaftlich mit dem Fettverbot behandelt. Sie haben, wie bereits oben erwähnt, in der That einige Berührungspunkte, sie finden sich in der Schrift nebeneinander und lassen sich wie ein Geschwisterpaar betrachten. Wurden ja beide Substanzen als Opferobjecte verwendet[1]) und der Genuss beider mit Karethstrafe bedroht. Aber doch giebt es auch zwischen beiden Verboten viel des Unterscheidenden: Das Fettverbot findet nur bei Vierfüsslern und zwar nur bei den zahmen (Hausthieren), bei Rind, Schaf und Ziege, statt, das Blutverbot hingegen ist allgemeiner und erstreckt

ganz rationell nach dem Wortsinn erklärt und gewissermassen aggressiv vorgeht: ב' רש״י . . . וזה בפי הפשט אינו נכון ולפי המדרש אינו אמת, er erklärt ganz sinn- und wortgetreu: אבל פירושו אך בשר בנפשו שהוא דמו לא תאכלו כי נפש כל בשר דמו הוא.

[1]) Freilich war nicht alles Blut altarfähig, so namentlich vom Wild, welche Thiergattung aber überhaupt nicht opferfähig war.

sich auf Wild und selbst auf Vögel; jenes wird blos auf den Einheimischen, d. h. Israeliten, beschränkt, dieses auch auf den Fremdling גר ausgedehnt. 3. M. 17, 10[1]). Das Fettverbot findet sich nur in 2 Schriftstellen, 3. M. 3, 17 und 7, 23, das des Blutes an diesen beiden und überdies noch an vielen anderen Stellen der Bibel. In einem Capitel d. 5. B. M. ist es vier Mal wiederholt, Capitel 12, Vers 16, 23, 24 u. 25; auch ibid. 16, 23. Dazu wird die Strafe für Uebertretung des Blutverbotes viel feierlicher verkündigt 3. M. 17, 10: „Ich werde meinen Zornblick richten auf die Person, welche Blut geniesst und sie ausrotten aus ihrem Volke," eine Strafandrohung, die sich nur noch bei dem findet, der seine Kinder dem Moloch übergiebt oder den Oboth und Jidonim nachbuhlt, 3. M. 20, 3 und 6. Auch wurde nach vielen hervorragenden Autoritäten das Blutverbot schon vor der sinaitischen Gesetzgebung, schon den sogen. Noachiden, promulgirt, nämlich an unserer Stelle (1. M. 9, 11). Während nun nach unserer und früher schon nach A. b. Esras Auffassung das Fettverbot, nach dem Wortlaut der Schrift, von Zeit- und Ortsverhältnissen, d. i. von der Opferung abhängig ist und der ganze Schwerpunkt in dem כל חלב לד' „Die Fettstücke gehören auf den Altar" liegt, tritt anderntheils beim Blutverbot die frappante Erscheinung zu Tage, dass die h. Sch., obgleich sie es an manchen Stellen so absolut einschärft und in den meisten als so selbstständig, von andern Umständen völlig unabhängig hinstellt, dennoch in der Motivirung[2]) des Gesetzes etwas schwankt, und, wie wir unten sehen werden, namentlich zwei verschiedene Gesichtspunkte durchblicken lässt. Derselben Unsicherheit, beiläufig bemerkt, begegnen wir auch bei den Commentatoren, so dass wir ungewiss sind, was hier Grund, was Folge ist. Nach

[1]) Die Deduction des Siphra zu צו, dass חלב auch Fremdlingen verboten מנין לרבות הגרים ת"ל כי כל אכל חלב ist schwerlich richtig begründet; man vergleiche dagegen die Ausdrücklichkeit und Feierlichkeit des Blutverbotes auch für den גר.

[2]) Pseudo-Jonathan motivirt an einer Stelle, wo die Schrift von der Begründung des Blutverbotes ganz absieht, dies dennoch geradezu mit der Darbringung des Blutes auf den Altar (3. M. 3, 17) כל תריב וכל אדם לא תיכלון על גבי מדבחא יתקריב לשמא דיי, wenn anders der Schlusssatz sich auch auf Blut und nicht blos auf Fett bezieht.

dem einen ist das Verzehren des Blutes dem Menschen verboten, damit es auf dem Altar nicht fehle, nach dem anderen ist es für den Altar geboten, damit es der Mensch nicht verzehre. Was ist hier, wenn anders mehrere Gründe obwalten sollten, primär, was secundär?

Religiöser Gesichtspunkt.

Es wird sich auch hier empfehlen, nicht zuerst die Commentare zu befragen, sondern gleichsam Alles zu vergessen, was wir jemals hierüber gelesen, die diesbezüglichen Schriftstellen der Reihe nach durchzugehen und sich aus diesen selbst ein selbständiges, unabhängiges Urtheil zu bilden, dann erst die Erklärer sprechen zu lassen. Sehen wir uns also nochmals die erste Stelle an 1. M. 9, 3. Nachdem dort gesagt ist: „Furcht und Schrecken vor euch sei über alle Thiere der Erde, über alle Vögel des Himmels, über alle Fische des Meeres, in eure Hand sind sie gegeben, Alles sei euch zur Speise," lautet V. 4 אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו. Wir lassen diese Worte, wie gesagt, jetzt absichtlich noch unübersetzt; ihr Sinn ist nicht über jeden Zweifel sicher und klar. Es hätte einfach heissen können: Blut, das Blut der Thiere, oder wie es 3. 17—7, 26 lautet: „Alles Blut sollt ihr nicht essen." Die scheinbar überflüssigen Worte אך בשר בנפשו enthalten aber wohl die Begründung für die unmittelbar darauf folgenden Worte דמו לא תאכלו. „Jedoch Fleisch mit seiner Seele (s. Wesen) s. Blut sollt ihr nicht essen", weil das Blut Fleisch mit seinem, des Thieres, Wesen ist, darum sollt ihr es nicht essen. Das Wort בשר wäre dann vielleicht gar besser mit „Geschöpf" zu übersetzen, welche Bedeutung ja בשר namentlich in den vorangehenden Capiteln der Genesis oft genug hat. Also: „Jedoch ein Geschöpf mit seinem Wesen", nämlich „sein Blut", sollt ihr nicht essen". So wäre hier ausschliesslich nur vom Blute, dem reinen Blute, nicht aber vom Fleisch mit oder worin Blut, die Rede. Ganz so A. b. Esra[1]).

[1]) בן מעגה: אך בשר עם נפשו: שהוא דמו לא תאכלו. Es kann nämlich דמו aufgefasst werden als Apposition zu בשר בנפשו zusammen, und der Sinn wäre: דמו ist gleich בשר בנפשו, und wir würden übersetzen: „Das Geschöpf mit seinem Wesen, d. i. nämlich: „sein Blut", oder דמו bezöge

Eine andere Auffassung wäre: „Fleisch mit s. Seele (vielleicht s. v. a. mit seinem Leben) mit seinem (noch warmen) Lebensblute", vor דמו wäre das ב von בנפשו zu suppliren[1]). So aufgefasst, können diese Worte schon eher mit der thalm. Interpretation in Einklang gebracht werden, dass hier von אבר מן החי die Rede ist, vom Verzehren eines Stück Fleisches von einem lebenden Thiere. Tosephta Aboda sarah 9. Baraitha Synh. 57a, 59a, Chul. 102a. Es wäre hier also gegen eine von wilden Völkern wider die Thiere geübte Grausamkeit[2]) gewarnt[3]). Diese Erklärung

sich ausschliesslich auf בנפשו, wäre nur Apposition zu בנפשו allein, und das ב von בנפשו wäre zu דמו zu suppliren בנפשו; id est בדמו „mit seinem Wesen", nämlich „mit seinem Blute", nach dem bekannten: מושך עצמו לבהמים M. 18, I: 5 לכל הבהמה ולעוף = ולכל עוף I. M. 2. 20: ואחר עמו כל שבט לוי — לכל שבט לוי.

1) S. die vorige Note.

2) Mit der Erklärung, welche die Tos. von אבר מן החי giebt: ביצד אבר המדולדל בבהמה יאין בו להעלות ארוכה אסורה ואם יש בו להעלות ארוכה מותר können wir uns allerdings nicht einverstanden erklären. Hiernach wäre hier nicht von Grausamkeit die Rede, sondern von einer Art Speiseverbots, das doch für die Noachiden, denen noch viel wichtigere Gebote fehlten, ganz verfrüht.

3) Für die Noachiden leitet der Talm. das Verbot von אמה"ח von dieser Stelle ab, für die Israeliten aus zwei anderen Stellen ובשר בשדה טרפה 2. M. 22, 30 und ולא תאכל הנפש עם הבשר 5. M. 12, 23. Wie kam aber der Talm. darauf, in dem Verse, der nach dem klaren, einfachen Sinn nur ein Verbot des Blutgenusses enthält, ein Verbot von אמה"ח zu statuiren? Religiöse Satzungen werden im Grossen und Ganzen vom Volksbewusstsein, vom Gewissen der Gesammtheit, der Volksseele oder doch der grossen Mehrheit eines Volkes aufgestellt, und nachdem sie sich eingelebt, codificirt. Bemerkt aber eine spätere Zeit, dass sich etwas Wesentliches, Nothwendiges in dem Codex nicht findet, so wird irgend einer Textstelle Zwang angethan, es wird gezwängt und verrenkt, um die gewünschte Verordnung darin zu finden, der Sinn wird aus- und hineingelegt. Anfangs war man sich aber wohl noch bewusst, dass dies nur eine willkürliche Anlehnung an den Text אסמכתי בעלמא sei. So ward denn auch das im Codex vermisste, aber als nothwendig erachtete Verbot אבר מן החי von dem einen Rabbi hier, von dem anderen dort aus der Schrift künstlich zu eruiren gesucht. Und dies — dass der Talmud den Zeitverhältnissen Rechnung trägt — wollen wir ihm zum Verdienst anrechnen. Denn durch derlei künstliche Interpretationen

stimmt zum Zusammenhang: Obgleich Schrecken vor euch die Thierwelt beherrschen soll, obgleich volles Schalten und Walten über sie in eure Hand gegeben, dürft ihr doch nur das Fleisch eines todten, nicht aber eines lebenden Thieres geniessen. Der Talmud, die Gemara ging auch von dem richtigen Gesichtspunkt aus, den Noachiden sind doch wohl nur die allerwichtigsten Gebote ertheilt, warum sollte also bei ihnen statt anderer wichtigerer Verordnungen vom Verbote des Blutgenusses die Rede[1]) sein, das schon einer höheren Culturstufe entspricht!? Der Blutgenuss an und für sich zeugt, zumal bei Uebermass, wohl von bestialischer Gier und Gefrässigkeit, aber wenn nicht an dem noch lebenden Thier verzehrt, doch von keiner Grausamkeit. Deshalb kamen sie darauf, in unserer Stelle das Verbot des Genusses eines Stückes eines lebenden Thieres zu erblicken.

Während aber Onkelos unseren Vers ganz wörtlich übersetzt ברם בשרא בנפשיה דמיה לא תיכלון, ebenso der Samaritaner ברן בכר בנפשה אדמה לא תיכלון, giebt Jonathan, den Wortlaut völlig ausser Acht lassend, ganz die talm. Auffassung wieder ברם בשרא דתליש מן חיותא חיא בומן דבנפשיה[2]) ביה או דתליש מן חיותא נכיסתא ועד דלא נפקא כולא נשמתא לא תיכלון. Der zweite Theil

---

hat er nicht blos Erschwernisse, sondern oft auch durch die Zeitverhältnisse nothwendig gewordene Erleichterungen herbeigeführt und sanctionirt, da die Religion um der Menschen, nicht der Mensch um der Religion willen da sei. So haben sie am Sabbath die Waffen zur Vertheidigung zu ergreifen gestattet, lehnten diese Licenz aber künstlich an die Deutelei השבת מסורה לכם וגו׳: die Erlaubniss, ja die Pflicht am Versöhnungstage das Fasten bei Gefahr für Leben und Gesundheit zu unterbrechen, knüpften sie an die gesuchte Deutung (3. M. 18, 5) וחי בהם ולא שימות בהם. So hat R. J. b. Saccai eine ausdrücklich biblische Satzung aufgehoben, weil sie mit dem Leben contrastirte. Nur das spätere, das heutige Judenthum kommt immer mit seinem schwächlichen non possumus, sich nicht für competent haltend, eine jetzt unberechtigte talmudische Satzung, auch nur eine rabbinische, drückende, das Leben hemmende Gepflogenheit, מנהג, zu abrogiren.

[1]) Da jedoch von dem ganzen Complex der Speisevorschrift auch dem נר gerade nur Blut verboten war, so wird das obige Raisonnement etwas abgeschwächt.

[2]) Meine Ausgabe hat (wohl fälschlich?) דבנפשיה.

in dieser Paraphrase deutet auf eine andere rabbinische Vorschrift Synh. 63, 1, dass man von einem Thiere, wenn auch rituell geschlachtet, nicht essen soll, bevor es verendet ist.

Maim. (M. N. III, 48) giebt als Grund für das Verbot von אבר מן החי an: ואמנם טעם אבר מן החי הוא היותו מקנה ומלמד אכזריות, „diese Art gegen die Thiere zu verfahren gewöhne an Grausamkeit". Diese Begründung ist mir nicht correct genug; nicht deshalb blos ist אמה"ח verboten, damit der Mensch sich nicht an Grausamkeit (wohl gegen Menschen) gewöhne, sondern als Grausamkeit an und für sich משום צער בעלי חיים als Thierquälerei[1]). Ferner sagt er, ehemals hätten die heidnischen Könige dies Verfahren beliebt ועוד שכן היו עושים או מלכי הגוים. M. führt dies nicht, wie sonst, auf den Brauch der Zabier zurück, vielleicht dachte er an das talm. עוקרין על המלכים (Abodah sarah 11 a), wozu Raschi bemerkt עוקרין מהמה הגידין לבד שעל פרסותיה עוקר וחותך, ein Zergliedern der Sehne an der Fussplatte lebender Thiere. Dann giebt er noch (als Motiv für das Verbot von אמה"ח eine Kautele gegen Götzendienst)[2]) an וגם לע"ז היו עושים כן: ר"ל שהיו חותכים מן בהמה אבר ידוע ואוכלים אותו[3]). Wir halten dies letztere für sehr weit hergeholt und sehen in dem Verbot lediglich ein Thierschutz-Gesetz. Vorgeschwebt hat wohl M., da er auch dafür keine Gepflogenheit der Zabier anführt, das עורות לבובין, jene heidnische Superstition in der Mischnah Abodah sarah 29 b, wozu

1) Ist doch nach der Gem. B. Mezia 32 צער בעלי חיים דאורייתא. S. auch קיצור פסקי הרא"ש ב, ב"ט הילכתא צב"ח דאורייתא und andere Kasuisten. Maim. macht ja auch dieses Motiv bei dem Verbot von אותו ואת בנו geltend.

2) Ich gab diese Worte in Klammern, weil nicht mit Gewissheit zu erkennen ist, ob M. blos referirt, sie haben ehemals diese Unsitte als religiösen Cultus betrieben, oder ob er auch präsumirt, das Verbot אמה"ח sei eben zur Verhütung eines heidnischen Cultus gegeben.

3) Diese thierquälerische Gefrässigkeit bestätigen neuere Reisende. Bei den Abyssiniern ist dies Verfahren gar nicht selten. So berichtete (1874) der berühmte Afrikareisende Gerhard Rohlfs: Sie schneiden den lebendigen Thieren Stücke aus dem Fleisch, um sie in halbrohem Zustande zu geniessen und überlassen die Opfer dieser kannibalischen Ernährungsweise ihrem ferneren Schicksal.

Raschi bemerkt: שקורעין כנגד הלב דרכן לעשות כן לעבודת אלילים ומוציאין את הלב דרך הנקב ומיתמר משום זבחי מתים.

Doch so wichtig das Verbot von אמה"ח ist, unser Text, wenn man ihm nicht Zwang anthun will, enthält nichts anderes, als ein Verbot des Blutes, da sich dieses Verbot mit fast ganz denselben Worten 3. M. 17, 11 כי נפש הבשר בדם הוא und ibid. 14 כי נפש כל בשר דמו הוא ibid. כל בשר דמו בנפשו הוא und ebenso 5. M. 12, 23 [1] כי הדם הוא הנפש wiederfindet, wo doch lediglich und ausschliesslich vom Blutgenuss die Rede ist. Auch ist ja an unserer Textstelle unmittelbar darauf in folgendem Verse von Blut die Rede [2] ואך את דמכם לנפשתיכם אדרש. Unser so oft venti-

[1]) Nach dieser Anschauung ist bald „die Seele des Fleisches (Geschöpfes) im Blut", bald die „Seele alles Fleisches (Geschöpfes) sein Blut in der Seele", bald, wie in unserem Text, und 5. M. 12, 13, „die Seele alles Fleisches (Geschöpf) das Blut selber." Ueber diese Art von Variirung im Ausdruck dieses Verbotes gestehen wir, nichts Befriedigendes vorbringen zu können; es müsste denn sein, dass von verschiedenen Verfassern, in verschiedenen Zeiten und Culturepochen lebend, derselbe Gedanke: „Die animalische Seele habe ihren Sitz im Blute", verschiedentlich, umschreibend oder knapp, ausgedrückt wurde. So liebt ja der Deuteronomiker namentlich eine figürliche und epigrammatische Sprachweise; so „der Mensch ist ein Baum des Feldes" (oder umgekehrt?) 5 M. XX, 19, wie hier: „das Blut ist die Seele, das Wesen der animalischen Geschöpfe" (Menschen oder Thiere).

[2]) Der Verf. des Akedah z. St. erklärt sich den Gegensatz ואך את דמכם לנפשתיכם wie folgt: „Bei den Thieren habe ich die Entfernung der Seele gestattet, aber ihr Blut verboten, bei euch Menschen werde ich euer Blut um der Seele, nicht um des Blutes willen, fordern*). Auch Mendelssohn fand in dem לנפשתיכם einige Schwierigkeit und übersetzt darum: „Auch (ואך = auch!?) werde ich euer Blut, woran euer Leben hängt etc." Nach unsersr Meinung ist לנפשתיכם das nachdrückliche Pronomen zu dem Suffixum an דמכם, den Gegensatz zwischen dem Vergiessen von Thier- und Menschenblut stärker hervorzuheben. דמכם לנפשתיכם heisst: euer, ja euer Blut, wie Richter 16, 30 תמת נפשי עם פלשתים „ich will sterben", wenn nur die Philister mitsterben, vgl. auch 1. M. 49, 8 יהודה אתה יודוך אחיך.

*) ראה הנה יהוה הרבר הזה בכם בתכך ממה שהוא בנפש בל חט. כי בהם התרתי לכם הוצאת הנפש ואכרתי את דמם אבל אתם את דמכם לסבת נפשתיכם אדרש לא בעבור הדם כי הנפש הוא העיקר.

hrter Vers ist also nicht anders zu übersetzen als: „Jedoch Fleisch mit seiner Seele, nämlich „sein Blut", sollet ihr nicht essen", und דמו ist, wie oben bemerkt, Apposition entweder zu בשר בנפשו oder zu dem Worte בנפשו allein, mit Supplirung des Buchstaben ב Ebenso wenig lässt es der Zusammenhang zu, mit der Gemara Chul. 102 b das Verbot אמה"ח aus 5. M. 12, 23 ולא תאכל הנפש עם הבשר abzuleiten. Aber nach dem ganzen Geist der mos. Gesetzgebung, der vielen anderen Vorschriften zum Schutz der Thiere, war das Verbot von אמה"ח selbstverständlich. Dass aber das Blutverbot den Noachiden gegeben, erklärt sich daraus, dass hier, bei den Noachiden, nicht vom Blut überhaupt, sondern vom Blut der lebendigen Thiere die Rede ist, welches uncultivirte Völker denselben abzapften und verzehrten[1]). Es ist somit in der That an dieser Stelle das Verbot von צער בעלי חיים zu finden.

Zu Josephus' Zeit wurde unser Verbot 1. M. 9, 4 vom Blutgenuss, nicht von אמה"ח verstanden. Nachdem er (Ant. I, 3, 8) die Noachiden vor Menschenmord gewarnt sein lässt, spricht er im Namen des bibl. Gesetzgebers, dass sie sich die Thiere hingegen in jeder Weise nutzbar machen können, denn Gott habe die Menschen zu deren Herren eingesetzt δεσπότας γὰρ ἁπάντων ὑμᾶς εἶναι πεποίηκα; die Worte אך בשר בנפשו וגו' übersetzend, fügt er aber hinzu: Χωρὶς αἵματος ἐν τοὐτῳ γάρ ἐστιν ἡ ψυχή. Die Version der Sept., die diesen Ausspruch mit πλὴν κρέας ἐν αἵματι ψυχῆς οὐ φάγεσθε tradirt, ist, beiläufig bemerkt, sehr auffallend, denn sie fasst erstlich die beiden Wörter בנפשו דמו zusammen in ein Genitiv-Verhältniss und kehrt sodann die Stellung um, wie wenn der hebräische Text: בדם נפש lautete.

Antiquit. III, 11, 2, wo Josephus verspricht, an einer geeigneten Stelle über die erlaubten und unerlaubten Thierarten abzuhandeln, fährt er fort: Ἄιματος μέντοι παντὸς εἰς τροφὴν ἀπηγόρευσε τὴν χρῆσιν, ψυχὴν αὐτὸ καὶ πνεῦμα νομίζων. „Moses habe den

---

[1]) Dies meint wohl auch אף הדם מן החי (Chul. 59 a) ר' ח' ב' גמליאל „auch das Blut sei den Noachiden verboten, aber nicht Blut überhaupt, sondern nur מן החי von einem lebenden Thiere (und zwar משום אכזריות oder משום צער בעלי חיים).

Genuss des Blutes deshalb verboten, weil er es für die Seele und den Geist (Odem?) der Thiere hielt."

In zweiter Stelle findet sich das Blutverbot in Verbindung mit dem Fettverbot 3. M. 3, 17 כל חלב וכל דם לא תאכלו. Da dort unmittelbar vorher vom Sprengen des Bluts der Opfer auf den Altar, wie von dem Verdampfen der Fettstücke auf dem Altar die Rede ist und hinzugefügt wird: כל חלב לה' „alles Fett gehört dem Herrn", so könnte hier wohl der leise Zweifel aufsteigen, ob nicht Blut, wie Fett, hier deshalb verboten werde, weil es Gott gehöre. Sehr beachtenswerth ist Jonathan's Zusatz z. St.; seiner Uebersetzung וכל תריב וכל אדם לא תיכלון fügt er hinzu: גל גבי מדבחא יתקריב לשמא דה'.

An dritter Stelle findet sich das Blutverbot, 3. M. 7, 26, wieder in Verbindung mit dem Fettverbot, mit dem Zusatz, dass der Blutgenuss mit כרת bestraft wird, und dass das Verbot für Vierfüssler und Geflügel gilt, לעוף ולבהמה. Während jedoch auch hier das Fettverbot mit den Opfern in Beziehung gesetzt wird, ist das Blutverbot ganz allgemein gehalten. Von den Vögeln waren ja nur die Tauben opferfähig, deren Köpfe auch nicht abgeschlachtet, sondern abgekneipt wurden, wovon die (wenigen?) Tropfen Bluts an der Wand des Altars ausgedrückt wurden.

Ganz anders verhält es sich mit einer andern Stelle, die auch über Blutgenuss handelt, 3. M. 17. Dieses Kapitel bietet grosse Schwierigkeiten, es werden daselbst mit dem Verbot des Blutgenusses und dem Gebot der Verwendung desselben für den Altar zwei augenscheinlich verschiedene Momente in Verbindung gebracht, deren enge und innige Beziehung zu einander dennoch handgreiflich ist. Dadurch ist in der Darstellung eine gewisse Art von Unsicherheit und Unbestimmtheit vorherrschend, es macht den Eindruck, als ob der Referent selbst schwankte, was Grund, was Folge, was primär, was sekundär sei.

Dieses Capitel bedarf viel Nachdenkens, wir müssen dabei weit ausholen.

Also: III. M. cap. 17.

In den ersten 9 Versen wird den Israeliten (beziehungsweise auch dem Fremdling) angeordnet, „ja nicht ausserhalb, sondern

durchaus am Eingang des Stiftzeltes zu schlachten und das Geschlachtete als Opfer darzubringen, eine andere Art der Handhabung wird ihnen als Blutvergiessen (Blutschuld) angerechnet und mit כרת geahndet; sie sollten die Thiere, die sie sonst auf dem Felde zu schlachten pflegten, — das Gesetz setzt den Wüstenaufenthalt voraus —, an den Eingang des Stiftzeltes bringen. Der Priester soll das Blut sprengen und das Fett verdampfen lassen. Die Israeliten sollen nicht ferner den שעירים (Böcken, Waldteufeln) opfern, denen sie nachbuhlen!!" Hinzugefügt wird noch, dass das Zuwiderhandeln am Einheimischen und Fremdling mit כרת bestraft wird. Selbst diese Verdoppelung und Häufung hat etwas Befremdendes. In den folgenden fünf Versen wird wiederum Jedermann aus dem Hause Israel und der Fremdling in ihrer Mitte, der Blut geniesst, mit כרת bedroht: „Gott werde seinen Zornblick auf ihn richten und ihn austilgen aus der Mitte seines Volkes, denn die Seele (das Lebenselement) des Fleisches (Geschöpfes) ist im Blut, und Gott hat es zur Sühnung für den Altar bestimmt, denn Blut versöhnt die Seele, darum habe ich den Kindern Israel gesagt: „Keiner von euch, auch nicht der Fremdling unter euch, soll Blut essen":

ואיש איש מבית ישראל ומן הגר הגר בתוכם אשר יאכל כל דם ונתתי פני בנפש האכלת את הדם והכרתי אתה מקרב עמה: כי נפש הבשר בדם הוא ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשתיכם כי הדם הוא בנפש יכפר: על כן אמרתי לבני ישראל כל נפש מכם לא תאכל דם והגר הגר בתוככם לא יאכל דם.

Wahrlich, diese Verse athmen eine besondere Feierlichkeit, wiederholen sich mehrmals und documentiren einen eigenthümlichen Ernst. Hinzugefügt wird dann V. 13 und 14: „dass aber das Blut von Wildpret und Vögeln (welche Thiergattungen nicht geopfert werden) ausgegossen, mit Erde bedeckt, aber bei כרת-Strafe nicht gegessen werde".

Ich rufe hier mit unseren Alten aus: אין דמקרא חוה אומר אלא דרשוני. Es giebt in diesem Capitel viel zum Nachdenken, dem Nachdenkenden aber eröffnen sich alsbald mancherlei Gesichtspunkte. Zuerst, wer möchte sich der Auffassung verschliessen dass diese unmittelbar aufeinander folgenden Verse, die ersten 9,

in welchen das Vergiessen des Blutes ausserhalb des Eingangs zum Stiftzelte als Blutschuld angerechnet wird, so wie die Warnung, das Schlachtvieh nicht fernerhin noch den Böcken zu opfern, (V. 7) mit den nachfolgenden 5 Versen, worin so ausdrücklich und selbst der Fremdling vor dem Blutgenuss verwarnt wird, in einem nothwendigen innern Gedankenzusammenhang stehen?! Wir ersehen aus unserm Capitel zunächst und brauchen es nicht erst, wie Maimonides, aus Vergleich mit sabäischen Riten zu schliessen, dass die Israeliten zu jener Zeit den Dämonen geopfert[1]). Aber auch das lässt der Zusammenhang erkennen, dass das Blut ihnen ein Medium, ein Vehikel ihres Communizierens mit den Dämonen war, weshalb einestheils auf's Allerstrengste verboten war, irgend welches Blut zu essen, anderntheils, um jenen Missbrauch zu verhindern, geboten war, das Blut der opferfähigen Thiere auf den Altar zu verwenden, der nicht opferbaren mit Staub zu bedecken[2]). Deutlicher noch zu erkennen ist der missbräuchliche Blutgenuss bei den Israeliten in diesem Sinne 3. M. 19, 26. לא תאכלו על הדם. לא תנחשו ולא תעוננו. „Ihr sollt nicht am (beim[3]) Blute essen[4]),

[1]) Moses macht ihnen ja noch in seinem Schwanengesang 5. M. 32, 17 diesen Vorwurf יזבחו לשדים לא אלוה (d. folg. לא שערום kann eine anspielende Paronomasie auf שעירים in unserer Stelle sein), 2 Chr, 11, 15 berichtet von Jerobeam) ויעמד כהנים לשעירים.

[2]) Dass auch mit Fettstücken ein solcher Dämonencultus getrieben wurde, wie manche Erklärer konjekturiren, lassen wir dahingestellt. (Vgl. übrigens „Antiquarisches" bei Fett).

[3]) על הדם, nicht: mit, sondern an oder bei dem Blute.

[4]) Die Gem. Sanhedrin 63 a hat aus den Worten לא תאכלו על הדם vielerlei, nur nicht das dem Wortsinn und Zusammenhang Entsprechende abgeleitet, z. B. אודרה לאכול מן הבהמה קודם שתצא נפשה oder: לא תיכלון — לא תאכלו בשר וערין דם במורק. Dies giebt Jonathan wieder: מבשר כל נבמיתא עד דאדמא קיים במורקיא, was wiederum der Erklärer am Rande ganz missverstanden, denn er sagt: פי' שלא לאכל מבשר שחוטה ועוד הדם קיים בגידין. Wir nehmen gern Notiz von dem Bemerken des sel. Dr. Frankel „Ueber den Einfluss" S. 157: „Die Halacha schwebte über diesen Vers in Ungewissheit, dessen Sinn lag ihrer Gegenwart schon ganz fern". Dies könnten wir aber mit noch grösserem Rechte von anderen Satzungen, namentlich von בשר בחלב und גיד הנשה behaupten. Warum uns also auch sonst gegen den klaren Wortsinn an die willkürliche talmudische Deutelei binden?!

sollt nicht abergläubischer Vordeutelei huldigen, keine Zeitenwähler sein". Aehnliche abergläubische Observanzen werden in letzterem Cap. V. 31 verboten: „Wendet euch nicht zu den Todtenbeschwörern und den Zukunftsdeuteleien, suchet nicht euch durch sie zu verunreinigen" und 20, 6 mit nachdrücklicher Verschärfung der Strafandrohung, ganz wörtlich, wie gegen den Blutgenuss ונתתי את פני בנפש ההיא (אשר תפנה אל האבת ואל הידענים) והכרתי אתו מקרב עמו. Steht in unserem Verse nicht das Verbot der Blutmahlzeiten in räumlich und darum auch ursächlich engstem Zusammenhange mit superstitiösen Observanzen? Durch Blutgenuss glaubten sie nämlich, in näheren Verkehr und Umgang mit Dämonen zu treten, durch die sie die Zukunft erfahren könnten[1]).

Wie tief diese Superstition der Blutmahlzeiten eingewurzelt war, erhellt daraus, dass sie zu Saul's Zeit noch in voller Blüthe war, 1. Sam. 14, 32 „das Volk stürzte sich über die Beute, schlachtete Schafe und ass על הדם am (beim) Blute[2]) — also

[1]) Auch R. Sam. b. Meir erklärt in diesem Sinne לא תאכלו על הדם: לפי פשוטו דבר למד מענינו, אף זאת יעשו בחקות הגוים שאוכלים על קבר ההרוג לשם מכשפות, wenn er seine Worte auch nicht gerade speciell auf Blutmahlzeit bezieht.

[2]) Ebenso bemerkt Sifre zu 5. M. 12, 23, dass die Israeliten leidenschaftlich lüstern nach Blutgenuss waren, מגיד שהיו ישראל שטופים בדם. Wie schwer aber irrt die darauf folgende Behauptung von der Wahrheit ab, dass dies Erpichtsein auf Blutgenuss nur von der Zeit vor der Gesetzgebung קודם מתן תורה gilt. Das Verbot des Blutgenusses ist ja gerade nach der Gesetzgebung und im Deuteronom so wiederholt und nachdrücklich verschärft worden, und der eben mitgetheilte Auftritt zur Zeit Sauls zeugt ja vom Gegentheil. Wenn nun aber die Mischnah ihrerseits spricht, dass man sich vor dem Blutgenuss aversirte ומה אם הדם שנפשו של אדם קצה ממנו (Makkoth 23 b), so beweist dies wiederum, dass der Reiz nicht im Genuss selber, sondern im Dämonenkult, der damit verbunden war, lag. Von einem ähnlichen superstitiösen Cult lesen wir Jes. 65, 3: העם המכעסים אתי . . . הישבים בקברים ובנצורים ילינו. Sie sassen und assen in einsamen Grabgewölben, sie opferten, räucherten, wobei sie gewisse Fleischsubstanzen und Brühen von garstigen Thieren בשר החזיר ומרק פגלים verzehrten, um sich von dunkeln Mächten die Zukunft enthüllen su lassen. (Vgl. ähnliche Superstition bei den Römern oben בב"ח antiquar. Gesichtspunkt). Gegen derartige Missbräuche wird schon

gerade wie 3. M. 19, 26 der Ausdruck על הדם —, und Saul sprach, schlachtet hier und esset, aber sündigt nicht gegen Gott לאכל אֶל הדם beim Blute zu essen[1]).

Bestätigt fand ich meine Ansicht, dass dem Verbot des Blutgenusses 3. M., 17b eine Cautele gegen Dämonencult zu Grunde liege, bei Abr. b. Esra, der die Vorschrift daselbst, das Blut nicht opferfähiger Thiere mit Erde zu bedecken, damit motivirt, dass man auch den Schein vermeiden müsse, als wäre das Blut den Dämonen geweiht[2]).

Weit deutlicher und ausführlicher motivirt A. b. E. die verschiedenen Verbote über das Blut als Cautelen gegen Götzendienst zu 3. M. 19, 26 und weist ebenso, wie wir, auf 1. Sam. 14, 32 hin, wenn er auch das על mit während interpretirt: „vom Fleisch nicht zu essen, während oder bevor nicht das Blut auf den Altar gesprengt ist", also nach einer der verschiedenen Erklärungen in Sanh. 63a, aber jedenfalls betrachtet er die Vorschrift als eine antigötzendienerische. Seine Worte lauten: לא תאכלו על הדם דבוק עם הכתוב למעלה . . . ג"כ כל בשר טהור לא יאכל עד שיזרוק דמו על מזבח השם אם היה קרוב אל מקום הקדש. והעד הנאמן דברי שאול כי הארץ היה עמו כי בן כתוב הנה אוכלים על הדם באלו

5. M. 18, 10—14 gewarnt לא ימצא בך . . . ושאל אוב וידעוני ודורש אל המתים und lediglich auf Gott hingewiesen, dem wir ungetheilten Herzens anhangen und vertrauen sollen תמים תהיה עם ד' אלהיך, wozu Raschi: תתהלך עמו בתמימות ותצפה לו ולא תחקור אחר העתידות.

1) Die LXX übersetzt III. M. 19, 26 לא תאכלו על הדם Μὴ ἔσθετε ἐπὶ τῶν ὀρέων (Frankel und schon vor ihm „Vater" vermuthet, sie haben הרים statt הדם gelesen), wie in Ezech. 18, 6 אל ההרים לא אכל, wo das folgende גלולי בית ישראל deutlich auf götzendienerische Superstition hinweist und ibid. 22, 9 ואל ההרים אכלו ἐπὶ τῶν ὀρέων ἠσθίουν. Doch übersetzt sie ibid. 33, 25 על הדם תאכלו richtig ἐπὶ τῷ αἵματι*); dagegen ganz inconsequent I. Sam. 14 על הדם und ἐν τῷ αἵματι.

2) ויתכן בעבור שנזה שלא יאכל דם ולא יראה דם נשפך חוץ מהמזבח השם לכבוד בל דם שאינו קרב לגבי המזבח שלא יחשוב הרואה בראותי והוא דם איל ועבי או עזים כי זבח נזבח לע"ז. Wir würden sonst annehmen, die Vorschrift der Bedeckung des Blutes mit Erde soll die Gelegenheit, dasselbe zu geniessen, vermindern.

*) Dieser Vers fehlt in Codd., ist aber nach dem Alex. ergänzt.

אובלים וכחים לשעירים שהיה כן מנהגם במצרים לזבוח בשם השדים. כי אחר שלא נזרק הדם על המזבח לשם השם הנה הדבר ברור ע"כ דבק עמי לא תנחשו כי במצרים היו אוכלים על הדם וזונים אחרי השדים ובארץ כנען מנחשים ומעוננים. A. b. E. kann also als der Erste gelten, der das Verbot 3. M. 19, 26 mit dem Blutverbot 3. M. 17, mit der dort vorgeschriebenen Verwendung des Blutes und mit dem Dämonencult in den rechten Zusammenhang brachte[1]).

Maimonides (M. N. III. 46) hat nur das Verdienst grösserer Ausführlichkeit und verdient allerdings nachgelesen zu werden, besonders wegen Zurückführung jenes Cults auf die Zabier, denen zwar das Blut als unrein galt, die es aber dennoch (oder vielleicht gerade deshalb) assen, um dadurch mit den unreinen Dämonen in Connex zu treten. Ferner meint M., dass vom israelitischen Gesetzgeber (wohl als Gegensatz zu den Zabiern) das Blut als rein, ja als reinigend und heiligend erklärt wurde, wie es 2. M. 29, 21 heisst: „Sprenge auf Ahron, auf seine Kleider und auf seine Söhne . . ., so soll er und sie heilig sein". (Von dieser sühnend reinigenden Kraft des Opferblutes spricht auch Paulus im Hebräerbrief, 8, 22 καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καταρίζεται κατὰ τὸν νόμον κ. τ. λ.) Ueber die antigötzendienerische Tendenz des Blutverbotes spricht sich M. noch M. N. III, 41 aus: „Der Blutgenuss sei deshalb mit כרת bedroht, weil sie behufs des Götzencults besonders lüstern darnach waren כדם לרוב בקצת המאכלות כרת[2]) תאותם וזריזותם לאכלו בזמן הזה למען ממיני ע"ז כמו שהתבאר בטמטם ומפגי וה בא בו זה החיזוק הגדול.

Nach alledem dürfte man sich wohl zu der Ueberzeugung berechtigt halten, dass in unserem Cap. 3 M. 17 mit dem Blutverbot

[1]) Auch Nachmanid. zur Stelle erklärt und motivirt in dieser Weise (und fasst ganz wie Sam. b. Meier s. oben): על דרך הפשט הוא מן ממיני הבשוק. כי הוא דבר למר מענינו. והיו שופכים הדם ומאספים אותו בגומא והשדים מתקבצים שם כפי רצתם ואוכלין על שולחנם להגיד להם העתידות. Also auch dieser hochorthodoxe Rabbi hält die Erklärung der Gem. für unrichtig und sieht sie im Gegensatz zu seinen ע"ד הפשט lediglich als eine durch den Zusammenhang ganz ungerechtfertigte an.

[2]) Wir haben übrigens schon oben bemerkt, dass jede Profanation des der Gottheit Geweihten, beispielsweise die Imitirung des heiligen Salböls, mit der Carethstrafe bedroht wurde. (2 M. 30, 33).

die Abwendung des Götzendienstes, des Dämonencultus beabsichtigt wurde, wofür ja auch die nachdrücklichste Wiederholung und Verschärfung spricht, die, mit Ausnahme des Götzendienstes selber, nur noch bei dem wichtigen Gebot der Sabbathfeier sich findet —. Doch ist zu erwägen: die Schrift selber giebt hier und an anderen Stellen einen anderen Grund an: „die Seele jedes Geschöpfes[1]) sei sein Blut". Ebenso 5. M. 12, 23 von Profanmahlzeiten: „Nur sei standhaft darin, kein Blut zu essen, denn das Blut ist die Seele (das thierische Leben), und du sollst nicht essen die Seele mit dem Fleische (Geschöpfe"). Wie dem auch sei, welcher Grund für das Blutverbot seitens der Schrift als der vorwiegende und leitende angegeben und angesehen wurde, ist es nicht höchst auffallend, fordert es nicht das Befremden jedes Denkers heraus, dass Maimon.[2]), trotz dieser wiederholten und nachdrücklichsten Motivirung der pentateuchischen Gesetzgebung, seinerseits ganz andere Gesichtspunkte und Beweggründe für das Verbot so ungenirt anführt?[3]) Es braucht uns daher durchaus nicht zu befremden, dass sein Moreh schon wegen seiner von der Schrift so wesentlich dissentirenden Begründung eines fundamentalen Gesetzes von zeitgenössischen und späteren Orthodoxen auf den Index gesetzt wurde.[4])

---

[1]) Wörtl. „Fleisches". Die LXX übersetzen hier nicht κρέας, sondern σαρξ,

[2]) Die meisten anderen Erklärer sind ja grossentheils nur sein Echo.

[3]) Maim. führt noch andere Gründe an, die wir weiter unten bringen! Hier dissentirt er so entschieden von der Motivirung der Schrift, während er für גיד הנשה, dem gewiss eine ganz andere Veranlassung, als die in der Bibel vorgebrachte zu Grunde liegt, lediglich und ausschliesslich auf die Schrift zurückweist (M. N, III 48) ושנם גיד הנשה בתוב.

[4]) Ein helldenkender Theologe, der Obiges im Manuscript gelesen, schrieb mir: „Was Maimon. betrifft, so war er auch Arzt, und ein Arzt kann es nicht unterlassen, auch wenn er sonst biblisch-fest, überall Gründe der Hygiene zu wittern." (Verf. würde sagen: der Mediciner sieht Alles durch die medicinische Brille.) „Zudem war er, obgleich streng gläubig, (Verf. möchte dieses Urtheil doch etwas modificiren), doch seinem innersten Wesen nach ein Grübler und Zweifler, somit konnte ihn ein so allgemeines, apodictisches, metaphysisch-ver-

Indessen bekennen wir freimüthig, dass uns das logische und causale Verständniss des Cap. 17 mit einer Art Verzweiflung erfüllt; trotz allen Nachdenkens und Forschens sind wir zu einer ganz befriedigenden Aufklärung des Dunklen, Räthselhaften und Widerspruchsvollen, das es enthält, seither noch nicht gelangt. Man sehe nur! Die Schrift giebt hier in einem Athem, in unmittelbar auf einander folgenden Worten, wie sich selber dessen unbewusst, eine doppelte Begründung an. Nachdem sie vom Zornblick Gottes und der Ausrottung der Person gesprochen, die Blut geniesst, fügt sie V. 11 und 12 hinzu: „denn die Seele des Fleisches (Geschöpfes) ist im Blute, und ich habe es euch auf den Altar bestimmt zu sühnen über euere Seelen, **denn** das Blut ist es, das für (oder in) die Seele sühnt[1]). **Deshalb** sagte ich, keiner von euch soll Blut essen". Wir fragen auf dieses „deshalb", ein „weshalb?" Ist der Blutgenuss verboten, weil die Seele des Fleisches im Blute ist, oder weil das Blut auf dem Altar für euere Seele sühnen soll, oder weil, wie es an anderer Stelle heisst, Unschlitt und Blut der Gottheit gehört? Diese Schwierigkeit wird jedoch zum Theil gehoben, oder der Dissens in der mehrfachen Motivirung doch abgeschwächt, wenn wir die Worte ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשתיכם כי הדם הוא בנפש יכפר als blosse Paranthese betrachten und den Vers על כן אמרתי לבני ישראל כי נפש הבשר בדם הוא wieder an die Worte des früheren Verses anknüpfen, wie folgt: „denn die Seele des Fleisches ist im Blut", (man denke nur die Paranthese weg und lese dann wiederum) „deshalb habe ich den Kindern Israel gesagt, Blut nicht zu essen".

Nach reiflichem Hin- und Herdenken scheide ich, soweit meine eigene Forschung reicht, von diesem schwierigen Kapitel mit der Ueberzeugung, dass hier folgende Gesichtspunkte die annehmbarsten und die scheinbaren Widersprüche der Schrift am besten aus-

---

schwommenes Epigramm: „das Blut ist die Seele" nicht befriedigen. Er suchte daher zu materialisiren: „hygienisch nicht rathsam".

[1]) A. b. E. fasst das ב in בנפש יכפר nicht auf als in oder für, sondern durch. „Der Mensch wird durch die thierische Seele — das Blut — gesühnt בנפש שיש בו יכפר והטעם נפש תחת נפש." Das klingt ja christologisch. Vgl. übrigens Bähr „Symbolik des mos. Cultus".

gleichenden sind, nämlich: die Schrift selber motivirt das Blutverbot nicht etwa, wie wir später bei einigen Exegeten sehen werden, mit einer Depravation des menschlichen Organismus durch den Genuss des thierischen Blutes, denn das Verbot ergeht schon an die Noachiden, und diesen gegenüber, denen viel wichtigere Gebote noch nicht promulgirt worden, ist ein Verbot in diesem Sinne ziemlich verfrüht[1]). Vielmehr wird der Blutgenuss untersagt, weil, obschon den Menschen die Tödtung der Thiere zum Zweck der Selbsterhaltung erlaubt wurde, ihnen doch nicht gestattet ist, auch das eigentliche Lebenselement des Thieres, das Fundamentalste und Causale in der thierischen Substanz und Existenz, die eigentliche Repräsentanz des physischen Lebens, das Blut, zu verzehren und so den Thiermord in der intensivsten Weise auszuüben. Das Blut gehört darum gleichsam als Sühne für den Thiermord und als Dank für die Gestattung desselben zum Zwecke unserer Ernährung auf den Altar Gottes[2]), des Schöpfers, Erhalters und Herrn der Natur und ihrer Geschöpfe[3]). Bei den nicht opferfähigen Thieren aber darf dieses Lebenselement dennoch nicht verzehrt werden[4]).

Was nun die mehrfache Motivirung anbetrifft, so dürfte sie sich wohl noch in folgender Weise aufhellen: das erste Dictum: „das Blut ist die Seele" begründet das Blutverbot im Allgemeinen,

1) Wohl aber (s. oben) war den Noachiden verboten einem lebenden Thier das Blut abzuzapfen und zu geniessen.

2) Der bereits citirte Theologe schrieb mir, nachdem er im Manuscript meine Lucubration über das schwierige Cap. III. M. 17 gelesen: „Diese Studie scheint mir äusserst folgerichtig und verdienstlich; denn bekanntlich beruht auf jenem: „das Blut sühnt die Seele" nicht allein die orthodoxe Anschauung von der Göttlichkeit (soll wohl heissen: von der hohen Wichtigkeit?) der blutigen Thieropfer, sondern auch die Fundamentallehre des Christenthums: „dass Christi Opfertod, nach der Zerstörung des Tempels, in seinem vergossenen Blute das Mittel der Sühne für die sündhafte Menschheit geboten und bietet." — Wir hoffen mit unserer Diatribe beide Anschauungen redressirt zu haben.

3) Für unser unmassgebliches kritisches Gefühl ist es übrigens sehr wahrscheinlich, dass an unserem Cap. zwei verschiedene Relationen mit einander verarbeitet und verquickt sind.

4) Ueber die Bedeckung des Blutes dieser Thiere mit Erde s. weiter unten.

das zweite: „es gehört auf den Altar, um die Seele des Menschen zu sühnen),“ fasst vornehmlich die Strafe der Extermination in's Auge.

Das Verbot der Blutmahlzeiten hingegen, das Essen אל הדם 3. M. 19, 26, womit wohl der erste Theil unseres Kap. 17 im Zusammenhang stehen mag, ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים ist nicht adaequat mit dem eigentlichen Verbot des Blutgenusses, sondern geht neben diesem her, und jene Mahlzeiten sind als Dämonencultus verpönt.

Wir glauben hiermit eine nach Möglichkeit befriedigende Lösung des verwickelten Themas und schwierigen Kapitels gegeben zu haben und wenden uns nun zu den anerkanntesten Kommentatoren.

Als einen der ältesten Exegeten können wir Josephus bezeichnen, dessen Worte wir bereits oben angeführt haben. Er hält sich zu 1 M. 9, 4 schlicht an die eigentlichen Schriftworte: „Das Blut ist die Seele und der Geist (Odem) des Thieres“. ψυχὴν ἀπὸ καὶ πνεῦμα νομίζων. Doch bedarf ja dieser Lehrsatz der Schrift doch noch immer eines Motivs. Wenn auch das Blut die Seele des Thieres ist, warum soll es deshalb nicht gegessen werden? Wir haben das Motiv, auf welchem jener Lehrsatz beruht, bereits angegeben.

A. b. E. hat wohl zu 3 M. 19, 26 (על הדם Blutmahlzeiten s. oben) seinen Forschergeist bewährt, suchte aber doch nicht ganz in den Geist dieser Institution einzudringen und die verschiedenen Schriftstellen und ihre Motivirung durch einen einheitlichen oder doch umfassenden Gedanken zu vermitteln. Wir haben oben gesehen, dass er das Blutverbot als Cautele gegen Götzendienst ansieht, dennoch giebt er zu 3 M. 3, 17 für דם dasselbe Motiv an wie für חלב: es gehöre dem Altar[1]). Indessen will er doch nicht etwa mit seinen Worten ואחר שהחלב והדם לגבוה הם אסורים לכם andeuten, dass bei profanem Fleisch nach der Schrift das Blutverbot nicht statthabe, da er doch selbst in seiner Controverse

[1]) Vielleicht unterscheidet auch A. b. E. in den Motiven, wie wir, zwischen dem eigentlichen Blutgenuss und den sogenannten Blutmahlzeiten על הדם, wenn er es auch nicht so deutlich ausdrückt.

mit dem Zaduki den Unterschied zwischen חלב und דם nach diesem Gesichtspunkte mit vollem Rechte betont, nämlich dass Blut nicht, wie Inschlitt, nur bei Opfern verpönt sei. Sonst schweigt A. b. E. fast ganz bei diesem Gebot. Zu 1 M. 9, 4 bemerkt er blos כמשמעו לא תאכל הנפש עם הבשר כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא. Zu den wenigen Zeilen, die er dem Blutverbot 3 M. 17 widmet, fügt er hinzu, er werde noch Näheres darüber im Abschnitt ראה bringen, was er aber unterlässt.

Ueberrascht hat uns, dass auch der etwas ältere Zeitgenosse unseres A. b. E., der sonst durch und durch rabbinisch gesinnte R. Jehudah Halevi, beim Blut-, wie beim Inschlittverbot, ausdrücklich die Verwendung auf den Altar als Motiv geltend macht (Cusari III, 11) ולהשמר מהדם והחלב מפני שהם חלק אשי ה', da ja hieraus so leicht die Consequenz einer Licenz für unsere Zeit und Verhältnisse gezogen werden könnte.

Maimonides giebt ausser dem antigötzendienerischen noch einen diätetischen Grund an (M. N. III, 48): הדם והגבלה קשים להתעכל ומזונם רע „Blut ist, ebenso, wie Gefallenes, Cadaver, schwer zu verdauen, ungesunde Speise!" (Siehe oben S. 65, Note 2 und S. 134, Note 3.)

Nachmanides spricht über das Verbot sehr ausführlich, entwickelt, theils sich an Maim. anschliessend, theils selbstständig, sehr schöne Gedanken, bleibt sich aber in der consequenten Durchführung nicht treu und schwächt selber seine Begründung dadurch ab, dass er in der Schlussfolgerung zu einem anderen Motiv überspringt. Er beginnt zu 3 M. 17, 11: „Aus diesem Verbot geht hervor, dass Blut verboten, weil es für den Altar bestimmt sei, unsere Seele zu sühnen, da es Gott gehöre, wie חלב[1]). Das Blut

[1]) Wir bezeichneten diese Motivirung schon bei R. Juda Halevi als überraschend. Bei dem streng orthodoxen N. markiren wir sie mit um so grösserer Genugthuung, da es hiernach gar nicht so heterodox wäre, die Frage aufzuwerfen, ob nicht auch Blut, ebenso wie Inschlitt, in unseren Verhältnissen, wo nicht geopfert wird, als erlaubt anzusehen sei. Wenigstens dürfte doch dieses Thema als diskutirbar betrachtet werden, nachdem solche Heroen der Schriftauslegung dieses Motiv betonen. Doch ist nicht zu vergessen, dass Nachmanides bei demselben nicht stehen bleibt.

des Wildes und der Vögel, das nicht auf den Altar kommt, sei verboten, weil sonst erlaubtes Blut leicht mit unerlaubtem verwechselt werden könne[1]), eine Befürchtung, die bei dem leichter unterscheidbaren חלב wegfalle[2]).“ Nachmani führt dann die Worte des Maim. M. N. III 46 an, „dass Chaldäer (M. sagt Zabier) das Blut verabscheuten und für unrein hielten, dass aber die, welche sich den Dämonen beigesellen und durch die Gemeinschaft mit ihnen die Zukunft prophezeihen wollten, es dennoch assen. Die Thora aber habe bei den Israeliten diese thörichte Superstition von Grund aus zerstören wollen und ihnen darum den Blutgenuss verboten, zu welchem Zwecke das Blut nachdrücklich zur Sühnung und Reinigung[3]) von ihr besonders ausgezeichnet worden sei. Darum bedroht die Schrift den Blutgenuss wie den Molochcultus mit dem göttlichen Zornblick.“ Doch beanstandet Nachm. diese zwar textentsprechende Auffassung deshalb, weil die Schrift wiederum, besonders im 5. B. M., nur den Grund geltend macht: das Blut sei die Seele, und diese dürfe man nicht mit dem Fleische essen. „Darum,“ fährt Nachm. fort, „scheint uns das Verbot auf folgenden Momenten zu beruhen: Gott hat alle Geschöpfe auf Erden zum Bedarf des Menschen geschaffen, der allein seinen Schöpfer erkannt. Doch hat er den Menschen anfangs nur die Pflanzenkost, nicht die belebten Geschöpfe zu essen verstattet (s. 1 M. 1, 29). Nach der Sündfluth aber, als die Thiere nur durch Noahs Verdienst gerettet wurden und dieser Gott gefällige Opfer aus der Thierwelt brachte,

---

1) Unsere Ultra- und auch die Neuorthodoxie würden über ein solch kühnes Raisonnement anathema sit! ausrufen.

2) המשמע מן הכתוב הוה שאמר שאכר לנו הדם מפני שנתנו לנו להיות על המזבח לכפר לנו על נפשותינו הוא חלק השם בטעם החלב. ואם יקשה למה אסר דם החיה והעוף אשר לא יקרב? נדחה את השואל לאמר לו שרצה להרחיקנו מכל דם שלא נשנה בו אע״פ שלא נעשה בן בחלב כי ניכר הוא.

3) Maim. betont diese Antithese ibid. noch stärker: „Weil die Zabier das Blut für unrein halten, hat die Thorah dasselbe zur Sühne bestimmt, ja sogar angeordnet, dass es den weihe, der damit in Berührung kommt.“ וטהרה הדם ועָמָה אותו מטהר מה שיגיעו בו, wie es 2 M. 29, 21 heisst: ולקחת מן הדם . . . והזית על אהרן ועל בגדיו וקדש הוא ובגדיו. Bei den Griechen wurde jedoch Blut besonders zu Lustrationen bei Mord angewendet. Eustath. zu Odyss. XXII: καὶ δ' αἵματος ἡ κάθαρσις, ὁποῖα καὶ ἡ τῶν φονέων κ. τ. λ.

gestattete er den Menschen das Schlachten כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה לאכלה כירק עשב נתתי לכם את כל; denn die Thiere sind nur des Menschen wegen da. Gott aber hat nur ihren Leib, der um des Menschen willen lebt, zu dessen Genuss und Gebrauch freigegeben, die Seele der Thiere aber diene den Menschen zur Sühne, wenn man sie Gott zum Opfer bringe, aber nicht, dass man sie esse. Es ziemt sich nicht, dass der Beseelte die Seele esse, denn die Seelen sind alle Gottes, des Menschen, wie des Thieres Seele[1]) gehört ihm, einerlei Begegniss trifft sie, das eine stirbt, wie das andere, ein Geist für Alle[2]).

Hätte Nachm. hier abgebrochen, so wären wir befriedigt; aber er begnügt sich nicht damit, sondern führt weiter einen ethisch-sanitären, oder sanitär-ethischen Grund an: „Es ist ferner bekannt, dass die verzehrte Substanz in die des Verzehrenden sich verwandelt und sie so zu einem Wesen werden[3]). Wenn nun der

---

1) Auch die griechischen Weisen schreiben den Thieren eine Seele zu. Diogen. Laert. VIII berichtet die Worte des Empedokl. — ich citire nur fragmentarisch ungenau — τὰ ζῶα κοινὸν δίκαιον ἡμῖν ἔχουσι ψυχήν. Was es mit der Psyche der Thiere auf sich hat? Auch wir werden dem Thiere ein Maass von Verständniss und Gefühl nicht absprechen, es denkt und calculirt, hat Gedächtniss und Combinationsgabe, die Thiermutter versorgt, vertheidigt ihre hilflosen, unerfahrenen, jungen Geschöpfe. (S. auch oben S. 63 bei Maim.)

2) כי אין לבעל נפש ראוי שיאכל נפש כי הנפשות כולן לאל הנה בנפש האדם ובנפש הבהמה לו הנה ומקרה אחד להם במות זה כן ימות זה ורוח אחד לכלם. Dies klingt allerdings überaus skeptisch, pessimistisch und materialistisch. Von einem andern Exegeten, und nicht von Nachm. gesprochen, würden diese Worte gewiss auf den Index kommen; aber ganz und gar dem Skeptiker Koheleth nachgesprochen, blieben sie verschont. Ganz entgegengesetzt raisonirt Albo (Jkar. III, 15) bei Erklärung des göttlichen Wohlgefallens an Abels und des Missfallens an Kains Opfer, und im Verfolge seiner Erklärung sagt ja auch Nachm. das Entgegengesetzte.

3) ומן הידוע כי הנאכל ישוב בגוף האוכל והיו לבשר אחד וכו' וכו'. Diese Worte sind übrigens das pure Echo des A. B. E., der hiermit das Verbot des Genusses der unreinen Thiere motivirt. 3. M. 11, 43: אל תשקצו כי ידוע כי הגוף הנאכל ישוב בשר בגוף האוכל. Auch der Karäer Ahron b. Joseph d. A. hat dieselben Worte adoptirt 3. M. 17, 11 ואין ראוי לבעל נפש שיאכל נפש וכל דבר שנזון מדבר ישובו שניהם כאחד והיו

Mensch die Seele eines jeden Geschöpfes (Thieres) verzehrt, diese sich mit ihm verbindet und im Herzen vereinigt, so entsteht eine Verstockung und Verdumpfung in der Seele des Menschen, und so gewinnt diese eine nahe Verwandtschaft mit der thierischen Seele[1]), denn das Blut bedarf nicht einer solchen Verdauung, wie andere Speise[2]). Darum sagt die Schrift: „die Seele alles Fleisches ist im Blut", es gezieme sich aber nicht die vergängliche Seele (des Thieres) mit der unvergänglichen (des Menschen) zu vermengen. Gott aber hat Mitleid mit der menschlichen Seele, darum hat er das Blut, die Thierseele, für den Altar bestimmt, dass sie für die Menschenseele sühne[3]). Das sind an und für sich schöne, sehr annehmbare Worte, ein ziemlich einleuchtendes Motiv, das spätere, neuere Schrifterklärer adoptirt haben, von der Depravirung des menschlichen Blutes durch Vereinigung mit dem thierischen. Nur hätte Nachm. es als ein besonderes, nicht in einem Athem mit dem früher Vorgetragenen vorbringen und es nicht der Schrift imputiren sollen, da diese das Verbot des Blutgenusses schon für die Noachiden, die auf noch niedriger Culturstufe standen, sanctionirt.

R. Levi b. Gerson giebt zu 3. M. 17, für das Blutverbot fast dasselbe Motiv an, wie für das Fettverbot: „Damit der Altar in seiner Opferwürde nicht verkürzt werde. Wäre das Verbot nicht so nachdrücklich eingeschärft worden, so wäre das Blut wegen der grossen Befriedigung, die sein Genuss gewährt, gar nicht oder nicht genügend dem Altar gespendet worden, was doch wegen der Sühne so überaus nöthig sei." Dann fügt er seinerseits einen sanitären Grund hinzu: „Sobald das Blut von lebenden Wesen ausscheidet, verflüchtigt sich das ätherische und feurige Element,

לבשר אחר. (Dieselbe Ansicht im Hindugesetz bei Manu. S. unten Cap. „unreine Thiere").

[1]) Im ersten Theile war das Motiv zum Vortheile, im zweiten zum Nachtheile der Thierseele aufgestellt. (S. oben die von uns als skeptisch-pessimistisch bezeichneten Worte Nachmanis.)

[2]) Hier ist Nachm. in diametralem Gegensatz zu Maim., der, wie oben angeführt, das Blut für schwer verdaulich hält.

[3]) Man sieht, wie auch Nachm., gleich uns oben S. 164 u. f. um die Motivirung der betreffenden Stelle in 3. M. 17 herumtastet.

es bleibt nur die erdige Substanz zurück, darum stellt sich das Gerinnen ein. והנה במניעת החלב והדם אצלי תועלת אחר יהוא שכבר התבאר בטבעיות שהדם יפרד ממנו החלק האַוירי והאשי בקלות בשנפרד מהבעל חי וישוב ארציי ולזה יצאו בו הקרוש[1].

Für das Fettverbot lassen wir uns diese Motivirung allenfalls gefallen, weil die Schrift ausser dem כל חלב לד' keine anderweitige Begründung angiebt; für das Blutverbot aber muss sie (wie oben gegen M. bemerkt) abgewiesen werden, da sie die ausdrückliche Motivirung der Schrift desavouirt.

R. Ahron Halevi (Chinuch §. 148) hält den Genuss der verbotenen Speisen im Allgemeinen als nachtheilig für Leib und Seele. Speciell Blutgenuss sei auch deshalb zu vermeiden, weil es an Grausamkeit gewöhne, wenn man in seinen Leib diejenige Substanz aufnimmt, wovon das eigentliche Leben und Wesen eines Mitgeschöpfes abhängt. Das sind zum Theil Nachmani's Anschauungen. — Aus demselben humanen Gesichtspunkt, nämlich dem der zarten Rücksicht gegen die Geschöpfe, oder damit wir selbst nicht in Stumpfsinn und Gefühllosigkeit verfallen, wenn wir das Fleisch des Thieres verzehren und sein Lebenselement, das Blut, vor unsern und anderer Augen ausgegossen sehen, begründet R. Ahron §. 187 auch das Gebot des Zudeckens des Blutes nichtopferbarer Thiere, wie von Wildpret und Vögeln. לפי שהנפש תלויה בדם ולזה ראוי לנו לכבות הנפש ולהסתירו מעיני רואים טרם נאבל הבשר בי גם בהם נקנה קצת אכזריות בנפשנו לאכול הבשר והנפש נשפך לפנינו. והבהמה לא נצטוינו כן לפי שהם הבהמה ניתן לכפרה על נפשותינו ואי אפשר לכסותו ואחר שכן לא רצתה התורה לחלק לנו בין מוקדשין לחולין. ואם גם בזין עופות יש מהן קרב לגבי מזבח מיעט הוא ולדבר מיעט לא תחוש התורה ומפני כן חייבתנו בכיסוי העופות בכולן.

Das Blut des Rindes, meint er, sei deshalb nicht zu bedecken, weil das nicht möglich ist, indem es auf den Altar verwendet werden müsse[2]). Nach denjenigen, die mit Maim. das antigötzen-

[1]) Wie reimen sich so ganz heterogene Motivirungen zusammen?

[2]) Diese Begründung ist übrigens ganz überflüssig, denn wenn Blut auf den Altar gesprengt wird, kann Grausamkeit nicht in Betracht kommen;

dienerische Motiv geltend machen, hat das Bedecken des Blutes des Wildes seinen Grund in der Vermeidung selbst des Scheins, als ob es den Dämonen geweiht wäre, wie schon vor Maim. A. E. bemerkt: השם צוה לכסות כל דם שאינו קרב לגבי מובח שלא יחשוב הרואה כי ובח נובח לע"ז

Es sind noch zwei ältere Autoren, als die letztgenannten, hier aufzuführen: R. Samuel b. Meir, der so nüchterne Commentator, der sich die Aufgabe gestellt, den einfachen Wortsinn zu eruiren, motivirt an einer abgelegenen Stelle (2 M. 23, 19), es sei inhuman, oder zeuge vielmehr von Gefrässigkeit, selbst das Blut eines Thieres zu verzehren וגנאי הוא דדם והבליעה (soll wohl heissen: וגנאי בליעת הדם הוא.[1])

R. Elieser b. Nathan im מאמר השכל ed. Heidenheim wirft דם und חלב in seiner Motivirung, wie manch anderer Exeget, trotz der prononcirten Unterscheidung der Schrift, unterscheidungslos promiscue zusammen, spricht, wie oben S. 134 N. 3 zu ersehen, theosophisch-kabbalistisch, räthselhaft, phantastisch-dichterisch und ist als Verf. des Pijut אל אלהים ד' דבר zu erkennen; am Schlusse dagegen eignet er sich inconsequent genug mit den Worten: ויתכן עיד בסבת איסור חלב ודם בעבור היותם מיוחדות למובח מכל הקרבנות מאחר שהחלב והדם לגבוה הם אסורים לכם. ganz den rationalistischen Standpunkt des A. b. Esra an:

Hier ist der Ort, eine erhebliche chronologische Schwierigkeit zu berühren. Wir finden in der Begründung des Blutverbotes bei El. b. N. ausser dem schon l. c. angeführten Citat noch einen ziemlich grossen Passus S. 21 a unter dem Stichwort כל נפש, מכם לא יאכל דם, der mit einer Stelle in Nachmani wörtlich, ja, fast buchstäblich, gleich lautet, so dass ein Zweifel an einer vollständigen Benutzung und Abhängigkeit von einander ausgeschlossen ist. Man vergleiche:

---

wohl aber bedurfte es dieser Begründung wegen der nicht geopferten Vierfüssler (s. hier oben im Text).

[1]) Statt הוא הדם, wie es in einem Amsterd.-Pentateuch v. J. 1729 lautet, ist bei Dr. Rosin die richtigere Lesart statt הדם das Wort הוא הדבר, nämlich וגנאי הוא הדבר ובליעה, aber ganz correct scheint auch diese Lesart nicht zu sein.

Nachmani

מן הידוע עוד כי הנאכל ישוב בגוף האוכל והיו לבשר אחד. ואם יאכל אדם נפש כל בשר והוא יתחבר והיו לאחדים בלב תהיה נפשות ועובי בנפש האדם ותשוב קרוב לטבע הנפש הבהמית אשר בנאכל כי הדם לא נצטרך עבול[1] כשאר הנאכלים שישתנו בעיכולים ויתלה בו נפש האדם בדם בהמה והכתוב אומר מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה ורוח הבהמה הורדת היא למטה לארץ ולכך אמר כי נפש כל בשר בדם היא. כי לכל בשר באדם ובבהמה נפש בדם ואין ראוי לערב הנפש הנברתת בנפש הקימת ואין ראוי שתאכל הנפש את הנפש וכו'.

El. b. Nathan

ידוע כי הנאכל ישוב לגוף האוכל והיו לבשר אחד. ואם יאכל אדם דם הבהמה שהוא נפשה כמבואר יתערב בדמו והיו לאחדים להיותו בלתו צריך עבול[1] לא כבשר אשר טרם יתערב ישתנה בעכלו מתולדות הבהמה אבל הדם תכף בדכנסו יערב בנפש השכלית ויוליד בלבו עובי וגסות וישוב שכלו האנושית להיות בהמית ויעדר מהשיג האמתיות אשר השגתו אותם תכלית הכוונה הזדע (הידוע?) בהיותו ולכן נאמר כי נפש כל בשר בדם היא ואין ראוי שתאכל נפש את הנפש ויתערב כח הנפש הנברתת בנפש הקימת.

Heidenheim erklärt den Verfasser des Ebenhaeser auch als den des מאמר השכל, findet aber in dieser vereinten Autorschaft darin eine Schwierigkeit, dass der R. El. b. Nathan des Ebenhaeser, der schon um 1145 geblüht habe, in מאמר השכל auf R. Moses' (aus Coucy) סמ"ג Bezug nimmt, welches Werk erst um 1240 veröffentlicht sein konnte. Doch beruhigt Heidenheim seine Scrupel damit, dass R. El. b. Nathan bekanntlich ein sehr hohes Alter erreicht hat, so dass er 1247 noch gelebt und den סמ"ג benutzt habe. In dem von uns soeben gebrachten grösseren Citat sehen wir aber, dass R. El. b. Nathan auch schon Nachmanis erst in Jerusalem beendigten Pentateuch-Commentar vor sich gehabt. Da nun Nachm., wie er selbst am Ende dieses Commentars in den sogen. דברי הרמב"ן schreibt, am 9. Elul 5027—1267 in der heiligen Stadt anlangte, kann seine Pentateucherklärung doch nicht vor dem J. 28 des 6. Jahrtausends = 1268 beendet gewesen sein. Um diese

[1]) Dass bezüglich der Verdauung des Blutes Maim. das gerade Gegentheil behauptet, s. oben S. 173.

Zeit hat aber der בעל האבן העזר sicher nicht mehr gelebt; mithin kann dieser mit dem El. b. N., der den מאמר השכל verfasst und den באור הרמב"ן vor sich gehabt, nicht identisch sein. Zum Ueberfluss, wie ich nachträglich ersehe, giebt der בעל מאמר השכל in seiner Vorrede selbst an, dass er ausser Maim., Saadjah und A. b. Esra auch unseren Nachm. vor sich gehabt, ohne dass er diesen, wo er ihn fast wörtlich copirt, als seine directe Quelle bezeichnet —, was doch sicherlich zu erwarten gewesen wäre. Jenes beachtenswerthe Moment verstärkt aber das historische Bedenken, das wir gegen Heidenheims Annahme von der Identität der Verfasser geltend gemacht, und bleibt dieses somit noch zu erledigen.

R. Sam. Zarza (Mekor Chajim) Anf. תורים bemerkt: והאמת כי החלב והדם מטמטמין את הלב. Auch R. Lippmann Mühlhausen im Nizzachon zu אחרי מות giebt lediglich ein ethisches Motiv an כי נפש הבשר בדם היא: נמצא טעמו מביאר שאין לאכלי משום שנפש הבהמית תלויה בה כי האוכלו תקבל נפשו השכלית טבע הבהמית.

Abravanel führt dreierlei Begründungen an. Die erste ist symbolischer Natur, mit den Opfern überhaupt zusammenhängend, welche eine Art Stellvertretung für den Menschen bilden nach כי נפש הבשר בדם היא ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר 3. M. 17 על נפשותיכם. „Die physische Seele des Thieres statt der Seele des Menschen" נפש תחת נפש. Man könnte ja auch nichts Materielles opfern, das mehr Verwandtschaft mit der Seele hätte, als das Blut. Wie nun der Mensch seine Seele vor Gott ausschütten müsste (ob blos der Sünder oder jeder Mensch gemeint, ist zweifelhaft), so schüttet er die Seele des Opfers anstatt seiner eigenen Seele vor dem Altar Gottes aus. In Bezug auf sie heisst es[1]) כי נפש הבשר בדם היא ואני נתתיו ... כי הדם הוא בנפש יכפר Unter נפש ist hier nicht die höhere intellectuelle Seele נפש המשכלת sondern die niedere, physische נפש החיונית zu ver-

[1]) A. E. fasst die letzten Worte anders, als die meisten Commentatoren, nicht „das Blut sühnt für die Seele", was eine müssige Wiederholung wäre, sondern „mit der Seele", welche im Blut enthalten: בנפש יכפר בנפש שיש בו יכפר וי"א כמי על נפשותיכם ואין לי טעם אחר

stehen[1]). Das ist die sogenannte Stellvertretungs- oder Satisfactionstheorie, wir möchten sie fast eine christologische nennen, (vgl. Hebräerbrief 9. 22), nach welcher die Gnade Gottes das Thier für die Sünde des Menschen die Todesstrafe übernehmen lässt. Abravanel ist hier nur das Echo, aber ziemlich abgedämpft, von Nachmani zu 3 M. 1 (sub voce עולה). ויודוק הדם על המובח כנגד דמי בנפשו כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי הטא לאלהיו בגופו ובנפשו וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו נפש תחת נפש[2])

שאמר לכפר על נפשותיכם. Aus dem ziemlich dunkeln Schlussworte merke ich noch, A. b. E. meint: בנפש יכפר müsse heissen: mit der Seele (nämlich des Thieres) und nicht für die Seele (nämlich des Menschen) weil es dann על הנפש, nicht בנפש lauten müsste.

1) Dass die Opfersymbolik, speciell des Blutes, noch ganz anders gedeutet wird, ist bekannt genug. R. David Kimchi z. B. zu Jerem. 7 sagt: וצוה בשרפת האימורין להשיב התיטא אל לבו לבוא התאוות הבהמיות לפי שתילדותם מחלב ודם. So auch der Verfasser des נצחון, Mühlhausen, zu ויקרא § 80 und 81, der in der Opfersymbolik mit Nachm.'s Auffassung beginnt und mit der Kimchischen schliesst: לפי שמחמת החטא נתחייבו נפשותיכם שיארע לכם במעשה הקרבן . . . . נתתי נפש הקרבן תחת נפשותיכם dann aber z. Schluss: ומכל הקרבנות מקריבים דם וחלב לפי שהם אדום ולבן (Wahrlich, die alexandrinische Schule Philos hat es mit ihrem willkürlichen Allegorisiren nicht ärger getrieben). Seine letzten Worte sind mystisch-theosophisch und unklar: מפני שנתחייב האדם בחטאו במדות הנזכרות?? Unseren Mystikern möchte man zurufen: התורה מגלה ואתם מכסים. Es heisst מצות ד'ברה מאירת עינים, sie aber verdunkeln Gottes Wort, sie suchen immer fremde mystische Theologie auf. Sapienti sat.

2) Schon bei Raschi findet sich: נתתי לכפר על נפש האדם, תבוא נפש ותכפר על הנפש. Beiden — Raschi und Nachm. — ist bezüglich dieser Motivirung (der Schlussworte) der heidnische Philosoph Porphyrius (im 3. Jahrhundert) vorangegangen. „Das Opferthier wurde bei den Syrern dargebracht, weil man Seele um Seele verlangte". Wenn die Opfer, und namentlich die des Blutes, wirklich diese inhaltsvolle, so tiefinnig eingreifende Bedeutung hätten, wie sie hier die jüdischen Exegeten angeben, wäre es ganz unverzeihlich, dass wir Israeliten uns dieses Lustrations- und Sühnemittels nicht mehr bedienen. Wir müssten auch heut Thieropfer bringen und den Altar erhalten; es ist dies, wie schon rabbinische Autoritäten nachgewiesen, auch in unserer Zeit nach talmudischem Princip nicht verwehrt. Aber, wir haben die blutigen Opfer nicht deshalb beseitigt, weil wir keinen Opfertempel mehr haben,

Aber hier haben wir ja nur eine Erklärung für die Spende des Blutes auf den Altar, aber keinen eigentlichen Grund für das Verbot des Blutessens. Oder meint eben Abravanel, dass das Blut verboten sei, weil es als Sühne für den Menschen auf den Altar gehört? Aber wie laut würde er protestiren, wenn wir die praktische Consequenz hieraus ziehen und das Blut der nicht opferbaren Thiere, beziehungsweise das Blut aller Thiere nach Aufhebung des Opferdienstes, gestatten würden? — Zweitens führt A. einen ethischen Grund an: das gemeine, thierische Blut amalgamire sich leichter mit dem Blut des Menschen, es degenerire und erzeuge thierische Leidenschaften. Also Nachklänge des Nachmanischen Raisonements. — Drittens erwähnt er einen humanitären Grund, denselben, den wir bei Nachmanides gefunden. והנה התיר גופם בעבור האדם שיהיה לדנאתו ולצרכו לא שיאכלהו (הדם) כי אין לבעל נפש שיאכל נפש weil nämlich דם identisch ist mit נפש. Da Abr. nicht originell, sondern nur Echo und Compilator ist, darum sind Motive verschiedener Art, von ihm nur zusammengeschweisst, nicht klar auseinandergehalten.

Um aber jedem sein Verdienst ungeschmälert zu lassen, bemerken wir, dass A. im 3. M. 17, Maim. gegenüber die zwei Momente streng geschieden hat; in dem Gebot, nur am Eingange des Stiftzeltes zu schlachten, und dem Verbot לא תאכלו על הדם erkennt er Abwehr gegen heidnischen Cultus; wogegen er das Blutgenussverbot als ein selbstständiges auffasst und behandelt.

Hören wir noch den fast jüngsten jüdischen Commentator Dr. Fürst (Bibelwerk zu 3. M. 7, 26): „Bei den Opfern galt das Blut als Gott geweiht, heilige Zwecke erfüllend, als Mittel zur Sühnung, und wegen dieser innerlichen Heiligkeit desselben soll der unreine Mund des Menschen es nicht geniessen“[1]). Also ganz wie חלב.[2]) Hiergegen aber spricht allzulaut der Umstand, dass das Blut auch den Noachiden verboten war, denen noch keine Opferung

---

sondern wir opfern nicht mehr, weil dies ein überwundener Standpunkt, weil unsere jetzige Cultusform und Cultur höhere, geistigere geworden sind.

[1]) Anklänge an Knobels Worte über גיד הנשה.

[2]) Wir haben oben S. 127, Note 1 behauptet, dass auf biblischem Standpunkte חֵלֶב, weil Gott geweiht, nicht nur nicht zum Essen, sondern

vorgeschrieben, ferner der ganze Zusammenhang in 1. M. 9[1]); endlich aber und besonders, dass hiernach das Blut nicht opferbarer Thiere erlaubt sein müsste, wie dies beim Fett der Fall ist.[2])

Wäre Fürst's Motivirung die richtige, wäre es wirklich die Meinung der Schrift, wegen der Heiligkeit soll der unreine Mund des Menschen Blut nicht geniessen, so würden wir, wie bei חלב, ohne Anstand für Abrogation des Verbots plaidiren können. Aber Nein, entschieden Nein! Die Schrift deutet mit ihrem כי הדם הוא הנפש und den ähnlichen Wendungen auf etwas anderes hin, und wir müssen uns vom Standpunkt der Schrift aus entschieden für die Aufrechterhaltung dieses Verbotes erklären. Doch vorenthalten wollen wir nicht, dass selbst eine ganz unanfechtbare orthodoxe Autorität, kein geringerer Mann, als R. Joseph Albo, Ikarim III, 16 die Möglichkeit von der Hinfälligkeit des Verbots — nicht blos, wie wir oben S. 142 gesehen, für Unschlitt, sondern auch für Blut unter unseren veränderten Zeitverhältnissen mindestens für discutirbar hält. Wir führen seine sehr bemerkenswerthen Worte hier originaliter wörtlich an:

יאך אנו נאמר כי מה המעם שלא נאמר שתכא דת אלהית מיתרת קצת אסורים כמו חלב ודם ושחומי חוץ שנאמרו מתחלה כשצאו ממצרים לפי שהיו שמיפים בעבודת השדים והיו אוכלים על הדם ואוכלין החלב והדם כמו שאמר הכתוב ולא יזבחו עוד לשעירים . . . ואחר ששתכח עין אותה עבודה . . . ובמל טעם האיסור אפשר לומר שיחזור ויתירנו.

zweifellos noch viel weniger zur Verwendung für andere profane Zwecke verstattet sei. Wie kann nun derselbe Rabbinismus, der das Essen von חלב, weil einst zur Tempelzeit Heiligkeit beanspruchend, noch für unsere jetzigen Verhältnisse verbietet, die Verwendung desselben zu viel tiefer stehender Profanation, zu Licht-, Seife- und welchen Fabricationen immer gestatten?!

[1]) Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und namentlich mit dem Nachfolgenden יאך את דמכם לנפשתיכם führt uns doch immer darauf zurück, dass der Genuss des Blutes zunächst deshalb verboten und schon den Noachiden verboten war, weil durch den Genuss dieses Lebenselementes der Thiermord gleichsam erst in seiner ganzen Intensivität erscheint.

[2]) Und doch verpönt ja die Schrift ausdrücklich auch das Blut des Wildes und der nicht opferfähigen fehlerhaften Thiere.

Freilich haben Albos Worte (s. oben S. 142) einen heftigen Sturm von Seiten der Hyperorthodoxen hervorgerufen. In der That kann sich bezüglich des Blutverbotes Albos Raisonnement der Schrift gegenüber nicht halten, und wir zweifeln keinen Augenblick, dass er weit entfernt war, seiner rationellen Hypothese practische Folgen zu vindiciren. Aber schon der Muth, eine Meinung zu haben, eignet ihm vor der Menge der blos nachbetenden Commentatoren hohe Anerkennung zu. Und nicht minder gebührt ihm dieselbe wegen seiner, freilich auch von Anderen, seitens dieser aber nur kleinlaut, vertretenen Maxime: בטל הטעם בטל הדבר cessante legis ratione cessat legis dispositio, wie er ja in demselben Cap. die Schrift selber als Beweis dafür anführt, dass unter veränderten Zeitverhältnissen frühere Verbote aufgehoben wurden. Neu und auffallend ist, dass er auch im Verbot des Genusses von Unschlitt eine Abwehr gegen die Gepflogenheit zum Verkehr mit Dämonen vermuthet. Ueber seine Schlussworte: וכן דעת קצת מרבותינו ז"ל שאמרו ד' מתיר אסורים = מתור אסורין sprechen wir weiter unten bei den verbotenen Thieren (חזיר).

Auch ein christlicher Gelehrter (Bened. Winer, Realwörterbuch) neigt sich zur Motivirung unseres Verbotes als in antigötzendienerischer Tendenz zu. Auch die Phönicier, behauptet er, hätten Blut in dieser Weise als Götzencult genossen und zwar mit Wein vermengt, was Ps. 16, 4 andeute: „Nicht spende ich ihre blutigen Trankopfer."

Wir kommen nun zum historischen Gesichtspunkt, die Grenzen zwischen dem biblischen, mischnischen, gemarischen und nachtalmudischen Zeitalter markirend.

Historischer Gesichtspunkt.

Die erste Stelle im Pentateuch, wie bereits oben angegeben, lautet: 1. M. IX, 4: „Jedoch Fleisch mit seiner Seele, s. Blut sollt ihr nicht essen." Es ist weder gesagt, von welchen Thieren, noch welches Blut, ob auch das dem Fleische inhärirende, oder das warme herausströmende. Da aber dieses Verbot mit seinem einleitenden אך „Jedoch" im Gegensatz zu der Erlaubniss steht, das Fleisch aller Thiere essen zu dürfen, so ist es wohl auch allgemein zu

verstehen: vom Blute aller Thiere. Suppliren wir zu דמו das ב von בנפשו und übersetzen wir: „Fleisch mit seiner Seele, mit seinem Blut", so wäre auch das Blut untersagt, das sich im Fleische gesammelt, innerlich verbleibend, befindet, also auch das nicht herausfliessende. Fassen wir dagegen דמו als Apposition oder vielmehr als Erklärung zu בשר בנפשו auf „Fleisch mit seiner Seele, nämlich: „sein Blut", so wäre ausschliesslich nur das herausfliessende Blut gemeint und verboten. Da bald darauf vom Vergiessen des Menschenblutes die Rede ist, שפך דם האדם, so möchte sich unbedingt die letztere Auffassung empfehlen. Das Motiv wäre alsdann, wie oben beim religiösen Gesichtspunkte bemerkt, um nicht den intensivsten Thiermord zu sanctioniren, und nebenher vielleicht auch prophylaktisch als Cautele gegen Vergiessen von Menschenblut.

Die zweite Stelle ist 3. M. III, 17. Nachdem vorher von Opfern und zwar unmittelbar von Rind, Schaf oder Ziege die Rede, schliesst das Capitel mit den Worten: „Alles Fett und alles Blut sollt ihr nicht essen."

Die dritte Stelle ist 3. M. VII, 26 und 27. Nachdem dort verboten wird, das Fett von opferfähigen Vierfüsslern, also von Rind, Schaf und Ziege, zu essen, heisst es: „Und alles Blut sollt ihr nicht essen, in allen euren Wohnsitzen, weder von Vögeln noch von Vieh. Jeder, der irgend welches Blut isst, diese Seele (Person) werde ausgetilgt aus ihrem Volk."

Die vierte Stelle ist 3. M. XVII, 10: „Jedermann aus dem Hause Israel oder von den Fremdlingen[1]), die sich unter ihnen aufhalten, der irgend Blut isst, so werde ich meinen Zornesblick richten auf die Person, welche das Blut isst und werde sie austilgen aus der Mitte ihres Volkes."

Ibid. 13: „Jedermann von den Kindern Israel oder von den Fremdlingen, die sich unter ihnen aufhalten, der Wildpret oder Geflügel erjagt, das gegessen wird, der giesse das Blut aus (allen-

[1]) Uebrigens ist schon 1. M. IX, 4, weil den Noachiden überhaupt implicite auch dem גר der Blutgenuss untersagt; hier wird dss Verbot verschärft und mit כרת bedroht.

falls könnte man ושפך את דמו zum Vordersatz ziehen: und giesset sein Blut aus — der) bedecke es mit Erde."

Endlich wiederholt sich das Blutverbot ganz allgemein 5. M. XII nochmals, und V. 14 heisst es: „Du sollst es nicht essen; auf die Erde sollst Du es schütten wie Wasser." Dieselben Worte finden sich auch ibid XV, 23, woraus zu schliessen, dass nur das ausströmende, das ausgiessbare Blut verboten ist. Dieser Ansicht ist auch A. de Modena l. l.: אבור בשהוא שותת כל שאפשר להשפך כמים אבור.

Aus 3. M. VII, 26 וכל דם לא תאכלו לעוף ולבהמה wird mit Recht geschlossen, dass sich das Verbot auf das Blut der Fische und Heuschrecken nicht erstreckt.

Die Mischnah, die, im Gegensatz zur späteren Gemara, die Kenntniss der Schriftstellen voraussetzend, auf dieselben nur selten recurrirt, sondern selbstständig und apodiktisch auftrittt, sagt Kerith. V, 1: Blut, das durch Schlachten, Abstechen oder Aderlass Vierfüsslern oder Vögeln entfliesst, vorausgesetzt, dass damit das Leben ausströmt, ist mit Karethstrafe belegt: דם שחיטה . . . . דם נחירה ודם עיקור ודם הקוה שהנפש יוצאת בו[1] חייבים עליו.

Ferner: Der Genuss des Blutes, der Milz, des Herzens, der Ovarien (nach Einigen: der männlichen Ovarien) ist nicht mit Kareth bedroht, aber doch wie jede andere verbotene Speise verpönt, d. h. die Rabbinen verurtheilen deshalb zu Geisselhieben. Aber gegen Mischnah und Tossefta normirt die Gemara nach Rab: Der Genuss dieses Blutes vom Quantum einer Olive wird mit Kareth bestraft. Die Gemarah statuirt ibid: Wenn das Blut sich bei dem Schlachtmoment aus den Schlachtorganen im Herzen versammelt, so tritt Kareth ein, jedoch nicht für dessen eigenes Blut; wie Raschi erklärt: das mit dem Fleische des Herzens verbundene, nicht aber das von Aussen eingeströmte Blut, ist karethfrei.

Bemerkenswerth ist, dass bei Alfasi (Chul. Abschn. 8) die Lesart gerade umgekehrt ist und demnach das Entgegengesetzte normirt wird. Maim. מ"א 6, 3 scheint entweder die doppelte Lesart

[1]) Diese drei Worte beziehen sich auch auf דם שחיטה.

unserer Stelle (s. Magid Mischnah) nicht gekannt, oder sein Talmudexemplar die Lesart Alfasis gehabt zu haben[1]).

Die Mischnah sagt, dass man durch den Genuss des Blutes von Fischen und Heuschrecken die Karethstrafe nicht verwirkt; ibid: דם דגים ודם הגבים אין חייבין עליהן, woraus zu schliessen ist, dass aber jedenfalls ein Verbot darauf haftet (ergo Geisselhiebe). Die Tossefta bemerkt hingegen ausdrücklich: דם דגים ודם הגבים הו מותר, also nicht einmal rabbinisch, מדברי סופרים, verboten, wie ja auch diese Thiergattungen dem Schlachtritus nicht unterworfen sind.

Ebenso Sifra zur Stelle 3. M. VII, 26 כל דם לא תאכלו . . . יכול אף דם הגבים ודם דגים הכל בכלל ת"ל לעוף ולבהמה und weist noch ausserdem durch einen Syllogismus nach, dass hier das Blutverbot nicht stattfindet: Blut von Fischen und Heuschrecken sei eximirt[2]) שבלו מותר, wozu ראב"ד commentirt; משום דאין בהם טומאה כלל, weil bei diesen der Begriff טומאה gar nicht statt hat. Viel zutreffender erklärt indessen die Gem. Kerith. 21b אלא מאי בלו היתר דלא בעי שחיטה. „Der Genuss des Blutes dieser Thiere sei erlaubt, da sie ja vom Schlachtritus dispensirt sind". Auch die Gem. erlaubt Blut von Fischen und Heuschrecken anstandslos; nur ist in einem Gefässe gesammeltes Fischblut des Scheines halber verboten[3]), משום מראית עין, es sei denn, dass sich Schuppen darin finden, wodurch es als Fischblut kenntlich ist, כי קאמר רב דם דגים שבגבי אמור דלית ביה קשקשין, l. l.

---

1) Würde die Karethstrafe vom irdischen Gericht vollzogen, so erlitte Mancher durch die unrichtige Lesart ungerechterweise eine zu harte Bestrafung. Die fragliche falsche Lesart würde zu einem sogen. Justizmorde führen.

2) Selbstverständlich nur von solchen Fischen und Heuschrecken, die an sich erlaubt sind.

3) Der auffallende Zusatz bei Pseudo-Jonathan zu 3. M. VII, 27 מן דכל חי soll wahrscheinlich דם דגים וחגבים einschliessen, und muss man dabei wohl auch des משום מראית עין präsumiren, da er sonst in einen so entschiedenen Gegensatz zur Gemara treten würde, deren buchstäblicher Anhänger und sclavisches Sprachrohr er doch sonst ist. Strengste Rüge aber verdient es, dass er das nachfolgende וישתצי בר נשא ההוא nicht ausdrücklich auf בהמה und עוף einschränkt.

Maimon., sonst so rigorös, sieht auffallender Weise davon ab, was sein Glossator A. b. D. monirt.

Die Karäer halten das Blut von Fischen und Heuschrecken für verboten. Zu 3. M. VII, 26 bemerkte Ahron b. Joseph in Mibchar: Die heil. Schr. wollte mit לעוף ולבהמה nicht das Blut anderer Thiere ausschliessen; sie hebt aber, wie auch sonst oft, das Hauptsächliche und Gewöhnliche hervor. Im Gegentheil schliessen כל דם auch jene ein ר״א פרט דם דגים וחגבים והלשון תפש העקר והכל בכלל והבא אהריו לאות אשר תאכל כל דם אך בשר בנפשו לא תאכל והדג בכלל בשר — Ebenso A. b. Elijah der Jüngere in seinem Kether Thora (s. Literatbl. des Orients 1846 No. 30): זכל דם לא תאכלו . . . לעוף ולבהמה אין הטעם בעבור שהסגיל בהמות ועופות מכלל דגים וחגבים בהתר כדעת בעלי הקבלה שהרי אמר כל נפש אשר תאכל כל דם וכו׳ ונאמר במקום אחר דם כל בשר לא תאכלו והדג נקרא בשר במקרא מאין לי בשר . . . אם את כל דגי הים . . . Obgleich an und für sich ganz unwesentlich, bemerken wir noch, dass zur Ergänzung der Mischnah die Tossefta auch „Reptilien" hinzufügt: דם שרצים אסור ואין חייבין עליו; nach dem Sifra hingegen findet nicht nur keine Karethstrafe, sondern überhaupt gar kein Verbot statt, — also keine Geisselhiebe. In der Gemara wird dieser Widerspruch in der Art gelöst, dass diese Strafe nicht wegen דם, sondern wegen שרץ an und für sich stattfindet.

Die Mischnah drückt sich nur ganz allgemein aus, dass man sich durch den Genuss von Blut, mit dem das Leben hinschwindet, die Karethstrafe zuziehe, Kerith. 20 b. דם שהנשמה יוצאה בו חייבין עליו, ohne genauer zu bezeichnen, welches Blut dies sei. Die Tossefta zu כ׳ קרבנות bemerkt: איזהו דם הנפש? כל זמן שמקלח, „das eigentliche Lebensblut sei das in Strahlen ausströmende"; ebenso Gem. l. l. 22a. Hingegen ist das, welches dem in Strahlen aufsteigenden vorangeht und nachfolgt, kein Lebensblut: יצא ראשון ואחרון מפני שהוא שותת.

Die Mischnah l. l. normirt, dass man wegen דם התמצית die Karethstrafe nicht verwirkt, bezeichnet aber nicht, was unter דם התמצית zu verstehen sei. Die Tossefta l. l. holt dies nach: איזהו דם התמצית שאינו מקלח. Die Gem. ändert diese Negation in eine

Position um: שהוא שותת, es fliesst tropfenweise aus[1]). Bekanntlich verwirkt aber nach R. Jehuda, dem Mischnah-Redacteur, דם התמצית allerdings die Karethstrafe[2]).

Blut in den Gliedmassen, das nicht ausgetreten, דם האיברים übergeht die Mischnah mit Stillschweigen; die Tossefta und die Gem. füllen diese Lücke aus: dass es nicht mit Kareth belegt, aber biblisch verboten ist.

Auch die Karäer nach A. b. Elijah l. l. huldigen hier der strengeren Ansicht. Nach ihnen ist nicht blos das durch Schlachten auslaufende, sondern auch das in den Gliedern des animalischen Körpers befindliche (דם האיברים), wie sogar das durch das Waschen entfernte Blut (דם הרחיצה) verboten, und zwar, dem Zusammenhange nach zu urtheillen, selbst bei ברית. „Denn Gott habe das Blutverbot, damit Niemand es leicht nehme, mit mehrmaliger Strafandrohung eingeschärft, sowie durch die Verheissung von למען ייטב לך ausgezeichnet, wodurch es von den übrigen לאוין unterschieden ist. Und weil es schon ein noachidisches Verbot ist, so sei es auch untersagt, einem Nichtisraeliten Blut zu essen zu geben." Genau genommen, ist der letzte Zusatz überflüssig, da ja, wie bereits bemerkt, der Blutgenuss auch dem Fremdling ausdrücklich streng verboten ist, 3. M. XVII, 12.

Lediglich um der Vollständigkeit der Untersuchung willen sei hier gelegentlich auch ein kurzes Wort über

Menschenblut,

das bei den Talmudisten unter der Bezeichnung דם מהלכי שתים vorkommt, gesagt.

Die heilige Schrift handelt selbstverständlich nicht von dem

---

[1]) Bartenora giebt dafür folgende Erklärung: שנתמצה ונבחט ושותת בשיוצא, das nicht strahlenförmig ausschiessende, sondern ausgepresst nachtröpfelnde Blut.

[2]) Nach unserem Dafürhalten ist R. Jehuda im vollsten Rechte. Aus 3. M. XVII, 14 כי נפש כל בשר דמו הוא כל אכליו יכרת soll erwiesen sein אין כרת אלא בדם הנפש; aber schon früher, 3. M. VII, 27, heisst es ohne jede Einschränkung: כל נפש אשר תאכל כל דם ונכרתה הנפש ההיא

Verbote, Menschenblut zu geniessen. Ganz natürlich, denn da der Mensch überhaupt nicht zu denjenigen Lebewesen gehört, deren Genuss (Genesis 9, 3) dem Menschen gestattet wurde, so erscheint eine besondere Erwähnung des Verbotes von Menschenblut unnöthig. Das Verbot des Menschenblutes ist offenbar vielmehr implicite in dem allgemeinen Verbote des Blutgenusses enthalten. In diesem Sinne äussert sich auch ein Lehrer des 10. Jahrh. in dem Midrasch תנא דבי אליהו c. 15[1]): ואמר לי רבי אין דם אדם אסור מן התורה אמרתי לו בני מה ראית לומר כך אמר לי רבי דכתוב לא תאכלו על הדם הא אין באן דם אדם אמרתי לו בני והלא דברים ק"ו ומה אם בהמה חיה ועוף שדרכן לאכול אותן דם שלהם אסור בני אדם שאין דרכן לאכול אותן לא כל שכן שדמו אסור. עליו הכתוב אומר רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש ולא תאכל הנפש עם הבשר וגו'. ואומר כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא ואומ' לבני ישראל דם כל בשר לא תאכלו כי נפש כל בשר דמו הוא דם כל בשר לא תאכלו להביא דם אדם שהוא אסור באכילה משום כי נפש כל בשר דמו הוא. Und er sagte mir ferner: Ist der Genuss des Menschenblutes nicht biblisch verboten? Darauf sagte ich: Mein Sohn, was veranlasst Dich dies zu sagen? Da sagte er zu mir: Rabbi, weil geschrieben steht: „Ihr sollt nichts sammt dem Blute essen[2])", da steht doch nichts vom Blute des Menschen. Darauf sagte ich: das ist doch ein Schluss a minori; wenn schon das Blut vom Rind, Wild und Geflügel, deren Genuss üblich ist, verboten ist, um wie viel mehr das Blut vom Menschen, dessen Genuss nicht üblich ist. In diesem Sinne sagt auch die Schrift (Deuter. 12, 23): „Nur sei fest, dass Du kein Blut geniessest; denn das Blut ist das Leben,

[1]) S. Zunz Gottesdienstl. Vorträge p. 112 ff. Graetz Gesch. der Juden V, p. 354 Bacher in Graetz, Monatschrift p. 266 und Weiss דור ודורשו III, p. 289 ff.

[2]) Lev. 19, 26. Die Wahl dieses Verses scheint darauf zu beruhen dass derselbe von Anbeginn wohl auf das Verbot des Menschenblutes bezogen wurde, weil an dieser Stelle allein keinerlei Zusammenhang dazu zwingt, bloss an das Blut von Thieren zu denken. Der Fragende will aber deshalb nicht Menschenblut darunter subsumiren, weil dies ausdrücklich hätte bezeichnet sein müssen.

und Du darfst nicht mit dem Fleische das Leben verzehren.“ Und ferner wird gesagt (Levit. 17, 14): „Denn das Leben eines Fleisches besteht in seinem das Leben enthaltenden Blute. Daher gebot ich den Kindern Israel: Von keinem Fleische dürft ihr das Blut geniessen: denn das Leben eines jeden Fleisches besteht in seine Blute.“

Mit Bezug auf diesen Schluss a minori könnte man den maimonidischen Syllogismus zu לא שתק (9, 2 מ״א) בשר בחלב הכתוב מלאסור דם האדם אלא מפני שאסר דם בהמה ועוף כלומר אפי׳ דם בהמה ועוף אסור ואצ״ל דם האדם כמו ששתק מלאסור הבת מאחר שאסר בת הבת. Wie der griechische Gesetzgeber Solon es für überflüssig hielt, von dem entsetzlichen Verbrechen des Vatermordes zu sprechen und eine Strafe darauf zu setzen, so war es auch für den mosaischen Gesetzgeber unnöthig, den Genuss von Menschenblut zu verbieten, nachdem er so oft den des Thierblutes mit so schweren Strafen bedroht hat. Von diesem Standpunkte müsste aber der vorsätzliche Genuss des Menschenblutes mit der schweren Karethstrafe belegt werden; und wenn jemand aus Versehen etwas von dieser Flüssigkeit in sich aufgenommen hätte, so wäre er חי״ב חטאת. Das hätte jedoch in der Zeit der peinlichen Gesetzlichkeit des Talmuds zu schweren Bedenken geführt. Wie, wenn jemand sich den Finger geschnitten hatte, musste er nicht das heilsame Aussaugen des Blutes unterlassen, um sich nicht der Gefahr auszusetzen, etwas davon in sich aufzunehmen? Hätte man nicht überhaupt den Genuss massiver Speisen unterlassen müssen, um nicht in die Gefahr zu kommen, eine Blutung des Zahnfleisches zu veranlassen und mit der Aufnahme dieses Blutes sich eines schweren Vergehens gegen ein biblisches Verbot schuldig zu machen. Von dem gesetzlichen Standpunkte des Talmuds aus giebt es hier nur ein Entweder — oder: entweder das Blut des Menschen ist als sündhafter Genuss dem Blute der Thiere gleichzustellen, dann müssten gegen die Möglichkeit der Aufnahme desselben alle möglichen Cautelen angewandt werden: oder aber die Verhütungsmassregeln sind nicht in dem Masse nöthig, weil das Verbot vom gesetzlichen Standpunkte ein geringeres

sei. Das Letztere wurde nun die talmudische Maxime, wobei man entsprechend dem zeitlichen Fortschritte in der endlich bis in die kleinsten Einzelheiten peinlich eingehenden Scrupulosität der Gesetzlichkeit noch eine geschichtliche Wandlung in der Anschauung über das Verbot des Blutes von Menschen wahrnimmt.

Nach den älteren halachischen Quellen ist das Blut von Menschen nicht באיסור כרת, aber dennoch biblisch verboten. So nach der Mischna Bikkurim 2, 7, wo es nach der richtigen Lesart heisst: דם מהלכי שתים שוה לדם בהמה להכשיר את הורעים ולדם השרץ שאין חיבים עליו[1]. Diese Gleichstellung mit דם השרץ beweist, dass דם אדם zwar von Kareth ausgeschlossen, dass es aber gleich דם השרץ doch biblisch verboten sei[2]). Derselben Meinung entspricht auch der Wortlaut der Tossefta Kerit. II, wo es heisst דם מהלכי שתים אבור ואין חיבים עליו. Damit stimmt auch der Wortlaut des Sifra zu Lev. VII, 26 überein, wo es heisst: כל דם לא תאכלו יכול אף דם מהלכי שתים וכו' בכלל ת"ל לעוף ולבהמה מה עוף ובהמה מיוחדים וכו' יצא דם מהלכי שתים שאין בו טומאה קלה דם שרצים שאין בו טומאה חמורה. Auch hier zeigt die Zusammenstellung von מהלכי שתים und שרצים eine Uebereinstimmung mit der Mischna. So scheint ר'א'ב'ד in seinem Commentar zur Stelle die Worte des Sifra aufzufassen, indem es bei ihm heisst יכול אף דם מהלכי שתים פ' יכול האוכלו יהא בכרת וכו'.

War es aber für das religiöse Gewissen einigermassen entlastend, wenn man glaubte, dass man mit der zufälligen Aufnahme von seinem eigenen Blute aus dem Zahnfleisch nicht mit einem איסור כרת in Berührung komme, so fühlte man namentlich bei der gesteigerten Aengstlichkeit und Peinlichkeit des amoräischen

[1]) So die richtige Lesart des R. Elia Wilna. Dieser Lesart oder doch der gleichen Auffassung folgen die Commentare Ascheri und Bertinoros, während Maimuni und R. Isak b. Malkizedek offenbar stricte der uns vorliegenden Lesart der Mischna folgen: ודם השרץ אין חיבין עליו. Diese Lesart scheint aber bereits eine Correctur zu Gunsten der späteren milderen Auffassung der Gemara zu sein.

[2]) Siehe Jeruschalmi daselbst und c. Kerithot p. 21b

Zeitalters sich noch immer nicht beruhigt, so lange man dabei auch nur an einen אסור denken musste. Dieser Bedenklichkeit wurde durch die Lehre des R. Schesche abgeholfen, dass es kein Gebot sei, sich von der Aufnahme des Menschenblutes fern zu halten, so lange dieses sich nicht vom Körper abgesondert habe אפילו מצות פירוש אין בו. Diese sei nicht sündhaft. Das Verbot des Genusses sei überhaupt nicht biblisch, sondern blos מדרבנן verboten, und zwar, wie Raschi Kethubot 60a richtig bemerkt, דמדפריש אסור מדרבנן דמיחלף בדם בהמה ואתו למימר דם בהמה אכלי. Dem entsprechend normirt auch Joreh Deah 66, 10 דם אדם אם פירש ממנו אסור משום מראית עין.

So in der Theorie.

Was aber die Praxis anbetrifft, so konnten und können wir Alle, ob verhimmelnde Anhänger oder unparteiische Kritiker des Talmud, mit allerstrengster Wahrheitsliebe das Zeugniss ablegen, dass, welcher Jude auch immer er sei, selbst ultraorthodox verknöchert, sei er gebildet oder ungebildet, und wäre es selbst der rabiateste Fanatiker, tausendmal eher Thierblut als Menschenblut geniessen würde, obgleich jenes biblisch mit den härtesten Strafen bedroht ist. Und nun gar einen Mord begehen, um dieses Menschenblut zu erlangen! Man schaudert in der Seele ob solcher wahnwitzigen, fluchwürdigen, teuflischen Beschuldigung. Und dieses durch Menschenmord gewonnene Blut zur Vermischung mit dem Pessahbrode, den מצות, zu verwenden! Fürwahr, nur der blödsinnigen Verruchtheit, gepaart mit bestialischer Gemüthsverrohung kann es in den Sinn kommen, eine solche widersinnige Anklage gegen rituell-strenge Juden zu erheben. Alles dieses, einleuchtend und sichtbar wie das Sonnenlicht für nicht absichtlich oder unabsichtlich Blinde, bedürfte gewiss nicht eines Wortes ausdrücklicher Widerlegung, wenn wir es nicht wiederum an der Neige des 19. Jahrhunderts erlebt hätten, dass das scheussliche Ammenmärchen von den Ritualmorden der Juden aus der Folterkammer der Uncultur und des Religionshasses herausgeholt und zum Deckmantel niedrigsten

Neides, gemeinster Habsucht, brutalsten Fanatismus und rohester Lust an Menschenquälerei gemacht wurde und wird. Vernunftgründe, handgreifliche Belegstellen, sachliche Darstellungen und unparteiische Betheuerungen selbst seitens der competentesten und gewissenhaftesten, charaktervollsten christlichen Gelehrten und Forscher scheinen leider auf die abscheulichen Gesinnungen und pöbelhaften Agitationen Derer, die jene lächerlichen Gespenstermärchen wiederbeleben, glauben machen und verbreiten, jeder Wirkung zu entbehren; nur die äusserste Strenge des Gesetzes und die Verachtung aller Gutgesinnten vermag solche hirnverbrannte Geister und gifterfüllte Gemüther in Schach zu halten und deren Drachensaat zu vertilgen. Haben nicht zur Zeit der Damascus-Blutanklage zwei der anerkanntesten, gefeiertesten Theologen, die aus dem Judenthum zum Christenthum sich bekehrt hatten, nämlich der evangelische Prof. und Dr. der Theologie Aug. Neander und der katholische Priester und Oberhofprediger in der Wiener Sanct Stephanskirche Dr. Veith, der Letztere mit der Monstranz in der Hand, es bei ihrer Ehre und ewigen Seligkeit betheuert, dass die Beschuldigung, die Juden bedienten sich zu rituellen Usancen des Christenblutes, eitel Lug und Trug, eine Ausgeburt der Hölle ist? Haben nicht ferner infolge der infamen Tisza-Eslar-Affaire die berühmtesten christlichen Gottesgelehrten und ganze Facultäten in Gutachten (gesammelt herausg. Berlin 1882 und Wien 1883) jene Teufelsmären, die bekanntlich in den ersten Jahrhunderten christl. Zeiten und sogar jetzt noch (in China) von heidnischen Fanatikern gegen die Christen selbst ausgesprengt und geglaubt wurden und werden, in ihrer ganzen bodenlosen Unwahrheit Lächerlichkeit und Jämmerlichkeit blossgelegt? Dennoch sahen wir jüngstens, namentlich in Xanten, das infernale Hirngespinnst von Neuem seine gottlose Rolle spielen und Schrecken und Verwüstung bewirken und verbreiten. Dennoch sahen wir zwei solche Ehrenmänner, die sich sonst auf's Feindseligste gegenüberstehen, sich gegenseitig befehden, verketzern und den Bannstrahl zuschleudern, Rohling und

Stöcker — fürwahr par nobile fratrum! — Hand in Hand gehen, wenn es gilt, diejenige Religion, aus deren Mutterschooss ihre eigene Kirche hervorgegangen, zu verunglimpfen und die Juden zu schmähen und zu gefährden, die Juden, zu denen Christus selbst und die hervorragendsten Häupter der Urkirche gezählt. Würden Christus und die Apostel nicht solchen Jüngern zurufen: Ich kenne euch nicht, ihr Lieblosen? Rohling und Stöcker, jener Katholik und Professor, dieser Protestant und vordem Hofprediger, Beide „mit dem Munde Gottesfurcht und Menschenliebe predigend" (wie sie solche Brüder verstehen!), „doch zweischneidige Schwerter in ihren Händen tragend" und in ihrem Busen das Drachengift des Religionshasses und der Verfolgungswuth bergend! Biedere Seelen beide. Rohlings flagrante Unwahrhaftigkeit und sogar Falschschwur, um nicht zu sagen Meineid, ist durch Dr. Kopp, Reichsrath etc., vor aller Welt bekundet und constatirt worden. Und ein Individuum, das sich also gekennzeichnet, hat den traurigen Muth, den Juden Mangel an Moral und Humanität vorzuwerfen und dem Judenthume fromme Mordsuchtspläne in die Schuhe zu schieben! Wie sprach sich einst 1875 in einer Schrift der erleuchtete und menschenfreundliche Rohling über den Protestantismus aus? Jeder wahrhaft fromme Katholik, deren es G. s. D. noch viele, während es zum Heil der Menschheit und des Katholicismus nur wenige Rohlings giebt, perhorrescirt die Rohling'sche pöbelhafte Gemeinheit. Man höre: „Wohin der Protestantismus seinen Fuss setzt, verdorrt das Gras; geistige Leere, Verwilderung der Sitten, schauerliche Trostlosigkeit der Herzen sind seine Früchte; ein Protestant, der nach Luthers Recepten lebt, ist ein Ungeheuer; Vandalismus und Protestantismus sind identische Begriffe. Jene Personen, die sich Reformatoren nannten, haben keine persönliche Sittlichkeit besessen. Was für Schufte jene waren, die den Protestantismus in's Leben riefen!" Und dennoch vereinigt sich mit ihm, wie wir sahen, Herr Stöcker, der gleichfalls wie Rohling Integrität der Lippen und überwallende christliche Liebe in Pacht genommen, um gegen Juden-

thum und Juden die schmachvollsten Hebel und die verwüstenden Leidenschaften des niedrigsten Pöbels in Bewegung zu setzen! Und dennoch hat dieser Herr Stöcker den Muth, das Zeugniss jenes Rohling, Schüler des verkommenen, bald katholisch, bald evangelisch getauften, wegen Urkundenfälschung bestraften und aus Wien ausgewiesenen rumänischen Juden Aron Brimann, der dem harten Kopf Rohlings kaum das Lesen des Hebräisch-rabbinischen beibringen konnte, gegen das eines weltberühmten und weltverehrten, eines der charaktervollsten evangelischen Gelehrten, eines Franz Delitzsch, auszuspielen! Bei Delitzsch allein unter allen christlichen Gelehrten fand ich eine Bezugnahme auf das in Rede stehende Thema: Menschenblut im Talmud. Und wie äussert sich Delitzsch? Ich führe aus seinem Gutachten einige seiner Aussprüche hier an: „Die Juden sollen, wie man sagt, Menschenblut und zwar Christenblut zu ihrem ungesäuerten Opferbrote und ihrem Opferwein mischen — ich kann versichern, dass auch der extremste Talmudjude noch Mensch genug ist, um schon den Gedanken an die Wirklichkeit des Vorgeworfenen schaudererregend zu finden, und dass er ihn eben auf Grund des traditionellen Gesetzes perhorresciren muss . . . Die Verwendung feindlichen Blutes zu religiösem Genusse ist eine Erfindung judenfressenden Hasses . . Feindesblut in Wein zu trinken — ein Jude musste zu einem Karaiben verwildert sein und zugleich sich mehr als ein Fidschi-Insulaner gegen Civilisation verstockt haben, um einen solchen Gedanken zu fassen und auszuführen . . . Was aber die ungesäuerten Brote des Opferfestes betrifft . . . so würde der Genuss eines mit Blut eines Todten gemischten Teiges eine die Ausrottung verwirkende Sünde sein.“

Der Vollständigkeit wegen mag zu dem Vorstehenden, das ja auch bereits Gesammteigenthum der interessirten Lesewelt geworden, nach folgende Controverse über unseren Gegenstand, die einst zwischen Alfons von Portugal und dem Philosophen Thomas stattgehabt, hier angeführt werden, wie sie in Schebet Jehudah von Sal. Verga, ed. M. Wiener S. 7 u. ff., gegeben ist. Alfons fragte

den Philosophen und Historiker: „Wie verhält es sich mit der Anklage eines hochgestellten Geistlichen und einer zahlreichen Versammlung, dass die Juden zur Feier ihres Passah Christenblutes nicht entbehren können? Du Thomas nun bist, wie bekannt, in den Satzungen der Juden mit allen ihren Gebräuchen bewandert. Du weisst, ob in ihrem Gesetzbuch oder in ihrem Talmud, mit dessen ganzen Inhalt, wie aller Welt bekannt und ich selber auch überzeugt, Du vertraut bist, ein Anhaltspunkt für diese Anklage zu finden ist". Thomas giebt seinem Erstaunen darüber Ausdruck, wie ein so überaus weiser Mann, wie Alfons, auch nur einen Augenblick ein solches Märchen glauben könne und es für werth halte, eine solche Frage, wenn auch mit Zweifeln verclausulirt, zu stellen. Nachdem Thomas die Absurdität dieser Beschuldigung besprochen, fährt er also fort: „Wir alle wissen ja, dass die Juden kein Blut irgend einer Creatur geniessen, nicht einmal der Fische (??), das doch den Talmudisten nicht als Blut gilt[1]). Blut ist ihnen einmal widerlich . . . obgleich sie doch so viele Völker Blut geniessen sehen. Geschweige denn, dass sie Menschenblut anwidert, das sie doch kein Volk geniessen sehen.

Verga ist freilich, wie aus unseren oben gegebenen Citaten ersichtlich, in Betreff des talmudisch-rabbinischen Verhältnisses zum Verbot des Genusses von Menschenblut ein wenig ungenau, ebenso wie die diesbezüglichen gutachtlichen Aeusserungen der beiden hervorragenden christlichen Theologen Delitzsch und Strack, welcher Letztere indessen in seinem Gutachten diesen Punkt nur streifte[2]). Jedoch ist der Irrthum practisch und in Bezug auf die vorliegende Frage von keinem Belange. Denn, wo der Talmud von Menschenblut abhandelt und dessen minimellen Genuss gestattet, hat er nur das im Auge, welches einer zufälligen Verwundung oder einem Aderlass und dergleichen entströmt, und das Verschlucken solchen Blutes kann für unser ventilirtes Thema wahrlich nicht in Frage kommen. Fern lag und liegt aber der schauerliche Gedanke, dass

1) Nur die Karäer halten dies für verboten.

2) Seine neueste über das fragliche Thema so ausführlich abhandelnde und so allgemein günstig beurtheilte Schrift habe ich bis jetzt noch nicht gelesen.

darum der Israelit Jemanden absichtlich verwunden (an Abschlachten von Seiten eines Israeliten konnte nur ein Wahnsinniger glauben), dürfe oder werde, um das Blut zu geniessen, oder vollends zu rituellen Zwecken zu verwenden.

Ich komme noch bei einem anderen Artikel „Menschenfleisch" weiter unten auf unser Thema zurück, kann aber nicht umhin, diese Erörterung mit dem Bemerken zu schliessen, dass, wenn ich auch die talmudische Buchstäbelei und Dialektik in Bezug auf den Genuss des Menschenbluts als dem Bibel-Geiste und Wortlaut durchaus widersprechend finde und darum auf's Entschiedenste bekämpfte, ich deshalb doch auf Ehre und Gewissen erklären muss, dass jene auch nicht entferntest im Sinne der judenfressenden Ankläger gedeutet werden kann. Ich habe an vielen Stellen des vorliegenden Buches und in anderen meiner rituellen und liturgischen Arbeiten meinen von aller confessionellen Parteilichkeit unabhängigen Standpunkt und meine rigoröse Sachlichkeit genügsam bekundet, um annehmen zu dürfen, dass meine Betheuerungen auch zu Gunsten des Talmuds und der Rabbinen Glauben verdienen. Ich konnte und kann zwar meinen Unmuth und meinen Verdruss darüber nicht verhehlen, dass die spintisirende und wortklaubende Interpretation und Normirung, die wir discutirten, vorhanden ist und so den übelwollenden versessenen Judenfeinden Anhalt geben könnte, ihren gottlosen Anklagen trotz der klaren Widerlegungen der gründlichsten Kenner der rabbinischen Literatur aufrecht zu erhalten. Doch andrerseits kann der Wunsch nicht oft genug wiederholt werden, dass unsere Religionsgesetze von Allen, die sehen wollen, in den Religionsbüchern, die in der Landessprache verfasst sind [1]), nachgelesen werden möchten; man wird in denselben nichts finden, was gegen die Gerechtigkeit, Moral und die gute Sitte verstösst; man wird finden, dass Heil und Segen für die ganze Menschheit erblühen würde, wenn alle Welt diese Lehren zur Richtschnur für ihr Leben nähme.

Da ich wünsche und hoffe, dass dies Buch auch von christl. Theologen gelesen werde, so halte ich es für opportun, zu den zwei bereits angeführten noch ein drittes Zeugniss eines ebenfalls

[1]) Namentlich die in den Schulen eingeführten noch so verschiedenen Religionsbücher, Katechismen und biblischen Geschichten.

dem Judenthum entstammenden, hochgestellten, christlichen Theologen in der „Ritual-Blut-Affaire“ hier anzuführen. Möge es denn gewiss noch vielen braven christlichen Geistlichen, die würdige, wirkliche Nachfolger Christi sind, gelingen, ihre Pfarrkinder darüber aufzuklären und zu belehren.

Der hochberühmte, hochgelehrte Professor an der Wiener Universität, A. von Sonnenfels, schrieb 1753 in seinem Buche „Jüdischer Blutekel“ S. 21: „Ich, der ich unter Anführung meines Vaters, des Oberlandrabbiners zu Berlin und der ganzen Churbrandenburgischen Mark, sogar in meiner zartesten Jugend die genauesten und verborgensten Heimlichkeiten des gesammten Judenthums haarklein kennen gelernt, weil er einstens einen Mann seines Gewerbes aus mir zu machen verlangte, kann vor Gott auf meine Seel und Gewissen bezeugen, dass dieses (die Ritual-Blut-Beschuldigung) eine aus denen höchste Unwahrheiten seie, welche in der Welt jemalen erhöret worden.“

Nach dieser längeren Digression fahren wir in Erörterung des Artikels (Thier-)Blut fort.

Bei gekochtem Blut findet nach Gem. Menach. 21a die Karethstrafe nicht statt: דם שבשלו אינו עובר עליו, wozu Raschi bemerkt: בין דחולין בין דקדשים אינו עובר עליו דהא לא חייביה תורה אלא על הדם הראוי לכפרה ודם קדשים שבשלו לא חזי למלתיה וגפק מתורת דם. Man erkennt auch hier das Schwanken in der Motivirung des Blutverbotes, wie in 3. M. XVII. Welch ein schreiender Widerspruch mit Mischnah Kher. 20, die auch für דם טמאין Kharet normirt.

Maimon. übergeht diesen Fall, nämlich, wie gekochtes Blut zu betrachten sei, mit Stillschweigen, worauf schon Maggid Mischneh hinweist.

Die Leber, da sie vor allem anderen Fleische eine grosse Fülle des Blutes enthält, muss, bevor sie gekocht wird, entweder in Essig zum Zusammenschrumpfen gebracht oder in kochendem Wasser abgebrüht werden, wodurch das Ausströmen des Blutes verhindert wird, Gem. Chul. 111a: כבדא חלטי ליה בחלא חלטי ליה ברותחין. Doch haben sich die Geonim hiermit nicht begnügt, sondern angeordnet, dass eine Leber, bevor sie gekocht wird, ge-

braten werden müsse. Alfasi sagt nämlich, Chul. Abschn. 8: אלא מידו שדרי ממת־בתא דהאידנא לא בקיאין בחליטה „wir in unserer Zeit verstehen uns nicht mehr auf's Brühen." Dies ist ein sonderbares Armuthszeugniss, (אין עני אלא בדעת), das der alltäglichsten Einsicht und Fertigkeit des lebenden Geschlechtes ausgestellt wird. Wir armen Generationen, in deren Zeit im Vergleich zu den früheren, so viele Entdeckungen und Erfindungen, so zahlreiche und gewaltige Fortschritte auf den mannigfachsten Gebieten der Künste und Wissenschaften etc. gemacht wurden und werden, haben jedoch für das tiefe Problem des echten Brühens, wie für manche andere Fragen im Bereiche der culinarischen und Veterinärkunde keine theoretische Erkenntniss und keine practische Befähigung; das grosse Problem befriedigend zu lösen, waren nur die Alten, nicht aber wir, im Stande. Daher: ולא שרי למיכל כבדא שליקא אלא היכי דטוו ליה מעיקרא ושלקי ליה בתר הכי. Und so auch Maim. (verb. Speisen 6, 7) וכבר נהגו כל ישראל להבהבה על האור ואח"כ מבשלין אותה וכו'.

Fleisch darf man nach der G. Chul. 111a an einem Spiesse braten, wenn die Leber unterhalb, nicht aber, wenn sie oberhalb des Fleisches ist, da alsdann dieses letztere das ganze Blut der Leber aufnimmt: הלכתא כבדא תותי בשרא שרי עלוי בשרא דיעבר אין לכתחילה לא. Die Späteren jedoch gestatten das Zusammenbraten von Fleisch und Leber an einem Spiesse nicht, weil nach dessen jetziger Einrichtung die Leber doch auch oberhalb des Fleisches zu liegen kommen könnte; so Raschi ibid.: ולדידן אכור לגמרי לכתחילה לפי ששפודים שלנו שוכבות . . . . ופעמים התחתון עליו הלכך בין . . . . אכור.

Talmudisch wird das Gehirn betreffs des Blutes ebenso behandelt wie alles andere Fleisch. Maim. ibid. 7 will das Gehirn weder kochen, noch rösten lassen, wenn es nicht zuvor über Feuer gesengt wird, — ebenfalls wegen der Blutfülle. Diese Maimonische Erschwerung wird aber von Anderen für zu rigorös gehalten[1]).

[1]) Maim. ibid.: מנהג פשוט שאין מבשלין המוח של ראש ולא קולין אותו המנהג הזה לא פשט בכל ישראל wozu Magg. Mischn.: עד שמהבהבין אותו באור ובקומותיו מוציאים המוח מקדרת הראש ומלחו ותרי הוא מותר ואפילו לקדרה והו דין הגמרא.

Die oben angeführten Erschwerungen betreffs der Bereitung der Leber — unter Anderen ja auch das Durchreissen derselben der Länge und Quere nach, mit dem Riss nach unten קורעו שתי וערב והיתוכא לתחת — werden nach Gem. Chul. 111 nicht auf die Milz ausgedehnt; diese haben nur eine Ausfüllung an Fett: הני מלי בבדא אבל טחלא שומנא בעלמא הוא. Doch muss die Milz trotzdem gesalzen werden; so schon Maggid Mischneh zu Maim.: ומ״מ צריך מליחה כשאר בשר וכן דעת המפרשים וכפי׳ אמר רבינו למעלה בדם האיברים כגון הטחול. So auch Tossaph. Chul. 111a היינו דוקא גוף הטחול הוא שומן אבל דם היוצא ממנו אסור. Wie aber stimmt damit das Raisonnement des R. Eleasar Hakalir im Siluk des Sabbath Parah: מתיר מאסירות מתרות . . . . מן הדם טחול הרם? S. auch Tossaph. Chul. 109b.

Wenn dem Vieh nach dem Schlachten, aber bevor es verendet, das Genick gebrochen wird, so ist es in der Gem. ibid. 113a zweifelhaft, ob das in dieser Weise in die Gliedmassen eindringende Blut später durch die übliche Salzung entfernt werden kann[1]). Da wir nun in zweifelhaften Fällen erschwerend entscheiden קמ״ל כל תיקו דאיסורא לחומרא, so dürfte solches Fleisch auch nach der üblichen Salzung nicht genossen werden. Dagegen hat Alfasi wiederum eine andere Lesart[2]), nach welcher durch Salzen das Blut entfernt wird. Fraglich ist es dann nur noch, ob es in diesem Falle (wie sonst) roh auch ohne Salzung genossen werden darf, was ebenfalls erschwerend entschieden wird. So lautet das Verdict bei Maim., und so normirt auch Schulch. Ar. J. Deah 67.

---

[1]) השיבר מפרקתה של בהמה קודם שתצא נפשה הרי זה גוזל את הבריות ומכליע דם באיברים אינציא להו היכי קאמר מכבד את הבשר וגוזל את הבריות משום דמכליע דם באיברים הא לרידיה שפיר דמי או דלמא לדידיה נמי אסור תיקו. Wozu Raschi: לדידיה שרי לפי שהוא חוזר ויצא ע״י מלח אי דלמא לדידיה נמי אסור . . . . דמכליע דם ושוב אינו יוצא ואוכל דם. Wie verträgt sich aber damit das (Joreh Deah, c. 23, § 4): אם שוהה הבהמה או העוף למות יבוז על ראשו? Wir kommen aber auf diesen Punkt später bei שחיטה zurück.

[2]) אינציא לן היאיל דאכלע דם באברים מי שרי למיכל מנה באומצא או לא ומכלקא בתיקו וקי״ל דתיקו דאיסורא לחומרא. Dieselbe Lesart, dem Inhalte nach, hatte wohl Aruch s. v. אמץ vor sich. Ist eine solche Verschiedenheit der Lesarten, die auf die halachische Praxis Einfluss übt, nicht recht auffallend, und doch finde ich sonst nirgends als bei רבני גסים zur

das, wie bereits aus obigen wenigen Citaten ersichtlich ist, im Zusammenhange mit dem Blute, resp. dessen Entfernung, eine wichtige Rolle spielt, erheischt an dieser Stelle eine besondere Besprechung, bei welcher wir selbstverständlich die h. Schr. wiederum in erster Linie zu befragen haben.

Weniger als beim חֵלֶב haben wir beim דָּם in der Bibel selbst einen Anhalt zur Unterscheidung zwischen dem verbotenen und erlaubten Blute. Das Verbot ist zwar (3 M. III. 17 für beide Substanzen gleichlautend: „Alles Fett und alles Blut sollt ihr nicht essen.“ Da aber die Schrift ibid. V. 16 motivirte: „Alles Fett gehört dem Herrn“ und diejenigen Fettstücke aufführt, die für den Altar bestimmt waren, so hat sie von selber, gleichsam stillschweigend, den Genuss jedes anderen Fettes freigegeben — was auch die talmudische Auffassung ist. Anders ist es mit dem Blute. Da findet sich in dem angeführten Verse nicht jene Motivirung, wie beim Fette und auch nicht die Detaillirung. Doch ohne jeden Anhalt betreffs der Unterscheidung lässt uns die Schrift nicht; es ist einige Male vom Sprengen des Blutes und 3 M. 17, 3 auch von dessen Ausgiessen die Rede. Dies weist doch deutlich genug auf das den Augen sichtbare, ja fliessende Blut hin und schliesst dasjenige aus, was in den Fleischtheilen haftet. Es wäre somit unwiderleglich erwiesen, dass die Schrift keineswegs Salzung derselben verlangt, um das in ihnen haftende Blut vermittelst einer künstlichen und forcirten Procedur zu entfernen. Noch entschiedener sprechen zwei andere Stellen dafür, dass die Schrift nur das durch das Schlachten von selbst herausströmende Blut im Sinne hat: „Auf die Erde sollst Du es ausgiessen wie Wasser“ (5 M. VII, 24 und XV, 23.) Und in der That haben wir bereits oben gesehen, dass die Mischnah und die Tossefta immer nur von sichtbarem, gleichsam greifbarem,

Stelle eine Erörterung darüber. In allen mir zugänglichen Ausgaben des Aruch finde ich s. v. אמץ die Worte: אי בעי למיכל באימצא שפיר דמי und dazu verzeichnet Chul. 113. Ich finde diese Worte weder in der Lesart unserer Gemara, noch in der des Alfasi.

fliessenden Blut spricht, wobei sie für einen Theil desselben, wovon das Leben abhängt, Kareth normirt, einen anderen Theil hingegen, wenn auch sichtbar und sogar ausströmend, wovon aber das Leben nicht abhängt, zwar für unerlaubt, aber nicht der Karethstrafe unterworfen hält. Dagegen lautet der Kanon für דם איברים שלא פירש מותר: „Das in den Gliedmassen vorhandene Blut, das nicht herausgetreten, ist anstandslos erlaubt". Es darf daher rohes Fleisch, das von dem anhaftenden ausgeflossenen Blute durch Auswaschen befreit ist, ohne dass das innen verbliebene etwa durch Salzen entzogen worden, unbedenklich genossen werden [1]).

In der Mischnah ist vom Salzen überhaupt noch gar nicht die Rede; diese Institution behufs ritueller Blutentziehung ist ihr durchaus unbekannt.

Dagegen lesen wir in der Gemara Chul. 113: Gänzlich wird das Blut aus dem Fleische nicht anders entfernt, als durch tüchtiges Besalzen und häufiges Abspülen mit Wasser: אין הבשר יוצא מידי

---

[1]) Ganz unrichtig, ungerechtfertigt, irrthümlich und gegen die Gemara glaubt Reggio, dass in jedem Falle vor dem Genusse des Fleisches das Blut durch Salzen entfernt werden müsse. und er hält dies sogar für eine biblische Vorschrift, während nach der Gemara bei rohem Genusse das Salzen nicht einmal rabbinisch angeordnet ist. Bech. Hakkab. S. 204 äussert er sich: es heisst in der Schrift ausdrücklich: „Du sollst nicht essen הנפש עם הבשר, d. h. das Blut mit dem Fleisch", und er spricht noch dazu von Kareth, während nach dem Talmud selbst bei greifbarem, fliessendem Blut, wovon aber nicht das Leben abhängig, Kareth nicht statt hat. Reggio urgirt das עם הבשר „Blut mit dem Fleisch", darum müsse in jedem Falle zur Entfernung des inneren Blutes das Salzen statt haben Nachdem ich gefunden, dass sich in den 24 Büchern der Bibel einige vierzig mal und im Abschnitt נח, wo das Blutverbot zum ersten mal vorkommt, dreizehn mal das Wort בשר nicht als κρεας Fleisch, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch ein Theil der thierischen Substanz, sondern ganz unmöglich anders als wie: σαρξ „Geschöpf, creatura" anfzufassen ist, so ist im Abschnitt נח auch vierzehnte Mal das Wort בשר in dem oft ventilirten Verse: בשר בנפשו דמו nicht anders aufzufassen, als wie: „ein Geschöpf (Creatur) mit seinem Lebenselement, „nämlich sein Blut" sollt ihr nicht essen. Und so ist denn auch die von Reggio urgirte Stelle nicht anders zu übersetzen als: „das Lebenselement mit dem Geschöpf."

דמו אא"כ מלחו יפה יפה ומדיחו יפה יפה. Der Autor dieser Anordnung ist Samuel;[1]) vor ihm scheint man diesen Brauch nicht gekannt zu haben.[2]) Auch muss nach der Gemara das Abspülen des Fleisches mit Wasser dem Salzen sowohl vorangehen wie nachfolgen מדיח ומולח ומדיח.

Doch ist das Salzen nur nöthig, wenn das Fleisch gekocht werden soll, weil durch das Kochen das noch innerlich befindliche Blut (דם איברים) heraustritt und dann vom Fleische wieder eingesogen werden würde. Zum Braten bedarf es hingegen nach dem Talmud des Salzens nicht. Unmotivirt ist daher die gegentheilige Bestimmung des Maim. (S. Tossafoth Chul. 14a Stichw. ונסבין) הבשר לצלי לא בעי מליחה בלל דדם איברים שלא פירש שרי והא דאמר' בפ"ק דביצה (י"א) ושוין שמולחין עליו בשר לצלי לא משום דליתבר בלא מליחה אלא מנהג הוא למלוח בשר לצלי. Dieser Minhag sei, wie Tossafoth zu ביצה bemerken, nicht aus rituellem Grunde eingeführt, sondern um dem Fleische einen besseren Geschmack zu geben. Maim. ist hier wiederum über die Maassen rigorös, wie er es auch beim Genuss rohen Fleisches ist, worüber ihn der Glossator Abr. b. David mit Recht monirt[3]). Ebenso verlangt Maim. ungerechtfertigter Weise nach allen diesen Vorbereitungen (also nach dem Abspülen, nach dem Salzen מניחו במלחו בדי הילוך מיל und nach abermaligem Abspülen) noch, dass, wenn das Fleisch gekocht wird, es in siedendes Wasser gethan werden müsse[4]).

Maim. kann auf die Extravaganz nur verfallen sein, weil er in der Gem. gefunden, dass Manche das Fleisch vor dem Kochen in siedendes Wasser getaucht; Chul. 111a. ר' נחמן חלטי ליה ברותחין

---

[1]) Nach Samuel ist es אבי, der vom Salzen der Opfer Anwendung macht auf profane Mahlzeiten behufs des Blutentziehens, Menach. 21a נותן עליו מלח וחוזר והופכו ונותן עליו מלח אמר אביי ובן לקדירה.

[2]) Doch haben auch die Karäer, die gerade im Schlachtritus noch weit rigoröser sind, als die Rabbaniten, auch den Usus des Salzens. Möglicherweise ist dies erst von den späteren Karaiten eingeführt. A. b. Elijah im Kether Torah sagt: מזכרה אכילה בדם לאכזר הבשר שלא נמלח.

[3]) לבשר חי אינו צריך מליחה דדם איברים דלא פירש מותר ובן כתב ר' אהא ז"ל.

[4]) Auch dagegen wiederum protestirt Abraham ben David mit vollem Rechte: זה לא שמענו ולא ראינו מימינו.

Allein diese haben dann auch das Fleisch gar nicht gesalzen, sondern durch jene Manipulation das Salzen für entbehrlich gehalten.

„Das Salzen", meint Dr. Herzfeld (Geschichte des Volkes Isrnel, II. Bd., S. 154) „sei von dem Opferritus auf den Privatgebrauch übertragen worden (und vermuthlich schon vor der sopherischen Zeit). Von dem Salzen ist in Bezug auf Opferthiere schon Ezech. XLIII, 24 die Rede, und hierzu wurde wohl auch das viele Salz gebraucht . . . Die Uebertragung des Salzens auf profanes Vieh schien um so mehr gerechtfertigt, als man seine Einführung sich bald daraus erklärte, dass hierdurch dem Fleische das zu geniessen verbotene Blut entzogen werden sollte"[1]). Es ist mir sehr befremdlich, dass sich Herzfeld hierbei erst auf Ezech. beruft, als ob es nicht eine ausdrückliche mosaische Vorschrift wäre: 3 M. II, 13. Denn wenn auch hier Anfangs nur bei Speiseopfern diese Vorschrift hervorgehoben wird[2]): וכל קרבן מנחתך במלח תמלח so schliesst doch aber jener Vers mit der allgemeinen Vorschrift: על כל קרבנך תקריב מלח.

Wessely in seinem Commentar z. St. hebt überhaupt hervor, dass מנחה oft jedes Opfer, nicht blos Speiseopfer bezeichnet: (1 M. IV, 4. Richter 6, 18). Im Talmud, wo die Opferriten so ausführlich besprochen werden, ist allerdings vom Salzen der Thieropfer weniger die Rede, aber er schweigt keineswegs ganz darüber[3]). Was Geiger, Jüd. Zeitschr. VII, S. 125ff. darüber vorbringt, ist gewiss sehr interessant, aber das einfache Schriftwort lautet: על כל קרבנך תקריב מלח. Auch in der Mischnah Sebach. 64[b] finden

---

[1]) Wir aber glaubeu, dass, wie schon oben bemerkt, zum Zwecke des Blutentziehens dieser Brauch erst um die Zeit des Amoräers Samuel üblich wurde, während vor ihm die Rigorösen das Fleisch vor dem Kochen in siedendes Wasser getaucht.

[2]) Mir scheint, dass die Schrift deshalb beim Speiseopfer das Salzen besonders hervorhebt, weil sie bei thierischen Opfern es als selbstverständlich voraussetzt. Denn auch bei anderen alten Völkern bestand dieser Gebrauch. S. Rosenmüller M. l. II, S. 150.

[3]) Josephus, noch zur Zeit des zweiten Tempels lebend, kann doch hier gewiss als Gewährsmann für den Usus des Salzens der Thieropfer gelten. Antiqu. III, 9, 1: τὸν κύκλον τῷ αἵματι δεύουσι τοῦ βωμοῦ οἱ ἱερεῖς εἶτα καθαρὰ ποιήσαντες διαμελίζουσι καὶ πασαντες ἁλσὶν ἐπὶ τὸν βωμον ἀνατιθεῖσι.

wir ausdrücklich עולת העוף סופגו במלה und Sifra zu St. [1]). Consequent heisst es bei Maim.: מצות עשה למלוח כל הקרבנות (אי' מוב' 5, 11) קודם שיעלו למובח שנ' על כל קרבנך וכו' und ebenso M. Neb. III. 46.

Während aber Geiger ingeniös combinirt, dass bereits früher, während die Opfer noch bestanden, die Pharisäer, um den saducäischen Priestern den Rang streitig zu machen, das Salzen des Fleisches auch zum Privatgebrauch eingeführt, beharren wir bei unserer Ansicht, dass dieser Ritus des Salzens behufs der Befreiung von Blut seine Entstehung erst dem Amoräer Samuel [2]) (c. 220 bis 224) verdankt, welcher als der Vater der meist erschwerenden Erweiterungen betreffs des Bluts und des Salzens genannt wird. Vgl. Chul 112a: אמר ר' נחמן אמר שמואל כבר שחתך עליה בשר אסור לאכלה Ferner das.: אין מניחין כלי תחת בשר, וכו' Ueberall figurirt hier Samuel. Auch der Ausspruch ibid. 112b: דגים ועופות שמלחן וע"ז אסור, welchen unsere Gem. dem R. Nachman zuschreibt, wird von Alfasi auf Samuel als früheren Autor zurückgeführt.

Noch ist eine dem Talmud unbekannte, erst von den Geonim eingeführte Erschwerung nachzuholen, die nämlich, dass Fleisch, das drei Tage lang ungesalzen blieb, nicht gekocht, sondern nur gebraten werden darf. Selbst Maim. erwähnt diese noch nicht; aber Mord. b. Hillel [3]) führt sie an, und so normirt auch Karo in Joreh Deah [4]) 69.

Dies wäre so ziemlich das Meiste, aber doch noch nicht Alles, was über den Ritus des Salzens zur Entfernung des Blutes vom

---

[1]) Auffallend ist es, dass Sifra als Schriftbeweis den Anfang des Verses וכל קרבן anführt, der sich hier ja doch nur auf מנחה bezieht und es nicht vorzog, das Ende des Verses על כל קרבנך תקריב מלח anzuführen. S. indess oben bei Wessely.

[2]) Auch beim Fette hat derselbe viele Erweiterungen eingeführt, s. Chul. 93.

[3]) Mordechai: רביט יואל הלוי קבל מן הראשונים כל בשר ששהה שלשה ימים מעת לעת בלא ניקור ולא נמלח ששוב אינו ב"ילט דמו שנתקשה מאיסור חלב ודם שבתוכו ומהר"ם נהג להתיר בצליה

[4]) Es ist befremdend, dass J. Deah nur betreffs מליחה. also nur von Blut, nicht aber, wie bei Mordechai, auch von Fett die Rede ist, d. h. bezüglich ניקור

Fleische in der späteren rabbinischen Literatur vorgebracht wird, und ist es nun der

Antiquarische Gesichtspunkt

des Blutverbots an sich, den wir in's Auge zu fassen haben.

Wir brachten schon oben beim religiösen Gesichtspunkte die Ansicht des Talmud und Anderer, dass in 1 M. IX, 4 anstatt speciell vom Blutgenuss vielmehr vom Genuss blutiger Fleischstücke bei lebendigem Leibe der Thiere die Rede sei. In letzterem Sinne fasst es auch Fürst in seinem Bibelcommenter auf.[1]) Rosenmüller, Altes und neues Morgenland I, S. 38, übersetzt mit Luther: „Esset das Fleisch nicht, das noch lebt in seinem Blute." Es handelt sich also um eine thierquälerische Grausamkeit. Den abscheulichen Brauch, lebenden Thieren Stücke aus dem Leibe zu schneiden, bestätigt Rosenm. l. l. u. S. 309 nach Bruce bei den Abyssinern. Dasselbe berichtet der berühmte Afrikareisende G. Rohlfs (1874): „Sie schneiden dem lebendigen Thiere Stücke aus dem Fleisch, um sich damit in halbrohem Zustande zu sättigen und überlassen die Opfer dieser kannibalischen Ernährungsweise ruhig ihrem ferneren Schicksale."[2]) Oben beim religiösen Gesichtspunkte S. 160 u. f.. unter dem Stichwort Maim. M. N. brachten wir nach der Gem. manches Antiquarische aus heidnischen Gebräuchen, wonach dem lebendigen Thier das Herz herausgerissen wird und andere grausame Manipulutionen. Vgl. auch Abodah Sarah 32a, Raschi. Wir erkannten dort eine heidnische Superstition. gegen welche vielleicht unsere biblische Verordnung reagiren wollte.

---

1) So auch der Karäer Ahron 6. Eliah in Kether Torah: אמור לאביל אבר מה"ח כאמור אך בשר בנפשו וגו הטעם בעיד שהנפש עם הבשר.

2) Bochart Hieroz, lib. II, Cap. LII in der Abhandl. „De hoedo non coquendo in lacte matris suae" führt im Namen des Clem. Alexander. eine ähnliche Art von Brutalität an, die vielleicht mehr auf Aberglauben als auf Essgier basiren mag: „In aliquorum animantium ventres ante partum calces injungunt, ut contemperata carne lacte vescantur, matricem faciunt sepulcrum foetus, qui gestatur in utero." Arnobius ruft aus: „Caprorum reclamantium viscera cruentatis oribus dissipatis"! Firmius (ein Freund des Porphyr): „Vivum laniant dentibus taurum."

So weit über das Verbot אברמה"ח, das vermeintlich in 1 M. IX, 4 enthalten wäre.

Wir haben oben S. 166—168 ferner eine Verordnung betreffs des Blutes in Verbindung mit dem Verbot des Bock-Cultus gesehen, 3 M. XVII, 7. Maim. fand diesen Cultus bei den Sabiern, und war derselbe auch bei den Bewohnern des Nildelta, wo sich ja die Israeliten aufhielten, zu Hause. So berichtet Herodet, II, 46 und 42, von den Mendesiern, dass sie deshalb nicht Ziegen und namentlich nicht Böcke opfern, weil sie den Bock unter dem Bilde des Pan verehren, den sie sich mit einem Ziegengesicht und mit (behaarten) Bocksfüssen vorstellen. שעיר, das wir mit „Bock" übersetzen, heisst ja bekanntlich auch „haarig", „struppig." Die Phantasie der Alten bevölkerte mit diesen Satyrn die Wälder und besonders die öden Orte. Man vgl. Jes XIII, 21 u. XXXIV 14. Die Septuag. übersetzen dieses Wort mit δαιμονια. Herodot's Worte lauten: Τὰς δὲ δὴ αἴγας καὶ τοὺς τράγους τῶνδε εἵνεκα οὐ θύουσιν Αἰγυπτίων οἱ εἰρημένοι (näml. ὅσοι τοῦ Μένδητος ἔκτηνται ἱρόν, c. 42) τὸν Πᾶνα τῶν ὀκτὼ θεῶν λογίζονται εἶναι οἱ Μενδήσιοι . . γράφουσι . . . τώγαλμα κατά περ Ἕλληνες, αἰγοπρόσωπον καὶ τραγοσκελέα . . . σέβονται δὲ . . . μᾶλλον τοὺς ἔρσενας[1]) τῶν θηλέων ἐκ δὲ τούτων (τῶν ἐρσένων αἰγῶν εἰς (τράγος) μάλλιστα κ. τ. λ.

Die Vermuthung ferner, dass die Warnung 3. M. XIX, 26 לא תאכלו על הדם, „am Blute nicht zu essen", mit einer anderen Art heidnischer Superstition zusammenhängt, mit der Gepflogenheit nämlich, zur Erforschung der Zukunft durch Blutmahlzeiten sich mit den Dämonen oder den Seelen der Verstorbenen in Verbindung zu setzen, wird, abgesehen von den unmittelbar nachfolgenden Worten auch durch einen Brauch bei den Sabiern bestätigt; Maim. M. N. III, 46: הצאבה היו אוכלים את הדם מפני שהיו חושבים שהוא מזון השדים וכשאכל אותו מי שאכלו כבר השתתף עם השדים ויבואוהו ויודיעוהו העתידות. Ferner begründet Maim. dieses Verbot mit Hinweis auf die heidnische Superstition in folgender Weise, ibid.: והזהיר מלהתקבץ סביבו ולאכול שם אמר ולא תאכלו על הדם וכאשר התמיד מריים ונמשכו אחרי המפורסם אשר גדלו עליו

[1]) Ebenso in der Bibel Vorzug der männlichen vor den weiblichen Opferthieren.

ולהתחבר אל השדים באכלם סביב הדם . . . . וצוה יתעלה אחר זה שכל חיה ועוף שמותר לאכלם כשישחט יכסה דמו בעפר עד שלא יתקבצו עליו לאכול סביביו ונשלמה הכונה להפר האחוה בין מי שאחום שד באמת ובין שדיהם. Anstössig erscheint in diesem Satze nur, dass der im Moreh Neb. sonst so rationelle Maim. hier an die Existenz von שדים „Dämonen", geglaubt zu haben scheint. Sollte wider unser Erwarten dem wirklich so sein? Freilich verfallen oft auch die vorurtheillosesten und sonst freisinnigsten Männer dem herrschenden Volksaberglauben. Nil Mirari. Homo sum, humani nihil a me alienum puto. Doch ist vielleicht die im Talmud stark ausgebildete Dämonen- und Gespensterlehre, die exotische Pflanze Babylons und Persiens, auch für Maim. in mancher Rücksicht bestimmend gewesen. Da raisonnirt zu unserem leitenden Thema der sonst hochorthodoxe kabbalistische Nachmanides ganz rationell: „Dämonen versammeln sich an den Blutbehältnissen nach den Begriffen der Heiden, כפי דעתם."

Diesen Aberglauben findet man auch bei Homer, Odyss. XI, 25—34 und ff. Es werden Thiere geschlachtet und Todtenopfer dargebracht; alsbald versammeln sich um's Blut die Schatten zahlreicher Abgeschiedener: Βοθρον[1]) ὄρυξ . . . . ἀμφ' αὐτῷ δὲ χοὴν χεσσμην πᾶσιν νεκύεσσιν . . . τοὺς δ'ἐπεὶ εὐχωλῇσι. λιθῇσίτε. ἔθνεα νεκρῶν, ἐλλισάμην. . . . ἐς βόθρον ρέε δ'αἷμα μελαινεφές αἱ δ'ἀγέροντο ψυχαὶ ὑπὲξ Ἐρέβευς νεκύων κατατεθνηκώτων. Ibid. V. 48: ἤμην, οὐδ' εἴων νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα αἵματος ἄσσον ἴμεν.

Dieselbe Superstition erwähnt Horaz Sat. 1, 8, 28: Cruor in fossam confusus, ut inde Manes elicerent animas responsa daturas, S. auch über Necromatie mittels des Blutes bei Cicero Tusc. I, 16, 37: Unde animae excitantur obscura umbra . . . salso sanguine mortuorum imagines. Tacitus Annal. II, 28: Junius quidam temptatus ut infernas umbras carminibus eliceret. Vgl. ferner Porphyr, II, 48 de Abstin.: Οἱ γοῦν ζῴων μαντικῶν ψυχὰς κ. τ. λ. „wer also (als mantisches Mittel) die Seelen weissagender Thiere

[1]) Man denke an das Maimonidische ומקבלין דמה בחפירה. Als Antithese gegen diesen Brauch das Blut in Gruben zu sammeln, wurde eben das Verbot aufgestellt: אין שוחטין לגומא Chul. 2, 9.

in sich aufnehmen wollte, der verschlang deren wesentliche Körpertheile," also hauptsächlich das Blut.

Auch die Heilighaltung des Blutes als Opferobject, welches wohl, wie wir erwähnten, besonders nach 3 M. XVII, 11, ein Grund des biblischen Blutverbotes sein kann, auf welche Stelle auch der Hebräerbrief IX, 22 Bezug nimmt: „Καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νόμον, καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις" findet sich gleichfalls bei den Griechen.[1]) Nachdem sie nämlich das Opfer zu Boden geschlagen, schnitten sie ihm mit dem Messer die Kehle ab, um das Blut zu gewinnen und damit den Altar zu benetzen. Ebenso wurde bei den Römern das Blut in der patera aufgefangen. Servius zu Aeneis II, 140: Nisi per sanguinem diis accepta hostia non est. Ja, es galt das Blut, wie in unserer Bibelstelle, den Griechen in späterer Zeit als Mittel der Reinigung; eben darum war es die Hauptsache; es wurde in Gruben zum förmlichen Genusse für die Unterirdischen ausgegossen. In diesem Cultus sollen die Gruben als Altäre gegolten haben.

Nicht minder war das Taurobolium der Römer eine Ceremonie, durch welche der Hohepriester der Ceres geweiht wurde. Es war eine Art von Bluttaufe, durch welche nach ihrem Bedünken der Mensch geistig wiedergeboren wurde. Fortunatus Scacchus meint jedoch, dass diese, später aber durch abscheuliche Gebräuche und Formen entstellten, Taurobolia von den Heiden dem Judenthum entlehnt worden seien; s. Rosenm. M. L. II, S. 116 zu 2 M. XXIX. Vgl. dazu ibid. V. 20 u. 21: ושחטת את האיל ולקחת מדמו ונתת על תנוך אזן אהרן ועל תנוך אזן בניו וקדש הוא ובניו.

---

[1]) In der Bibel finden wir die Bevorzugung der blutigen Opfer vor denen aus der Pflanzenwelt schon in der Erzählung von den Opfern Kains und Abels. Bei den Griechen und Römern waren anfangs Opfer nur dem Pflanzenreiche entnommen. Der Altar der Astarte der Syrer, Paphiae Veneris, durfte nicht mit Blut befleckt werden; Tacit. Histor. II, 3: Sanguinem arae obfundere vetitum. Erst später kamen bei ihnen die blutigen Thieropfer in Gebrauch. Als Antithese gegen diese anfänglich vorherrschende Scheu des ältesten Heidenthums mag vielleicht die biblische Bevorzugung des thierischen blutigen Opfers beabsichtigt sein. Vgl. Albo, Ikkarim III, 14.

Hier dürfte es am Platze sein, auch die Institution des Salzens, dessen innige Verbindung mit unserem Gegenstande wir ja ersehen haben, vom antiquarischen Gesichtspunkte aus zu beleuchten.

Das Salzen. Antiquarischer Gesichtspunkt.

Nach Maim., M. N. 46, hatte das Salzen des Opfers bei den Israeliten eine antithetische Bestimmung: weil nämlich die Heiden bei ihren Opfern auch Honig spendeten und das Salz vermieden, darum verpönte der Mosaismus beim Opfer den Honig und verordnete die Bestreuung mit Salz — והיו בוחרים הגוים להקריב העניינים המתוקים ומלכלכים קרבניהם בדבש . . . יכן לא תמצא בדבר מקרבנותם מלח ,מפני זה הוזהר השם מהקריב . . . כל דבש וצוה בהתמדת המלח על כל קרבנך תקריב מלח. Dasselbe Raisonnement findet sich als wörtliches Echo bei A. b. Eliah im Kether Thora, der auf Hesek. 43, 24, hinweist. Maim. nebst seinen Nachtretern ist in Bezug auf die Opfer der Heiden im Irrthum. Denn schon Homer berichtet, dass die Griechen ihre Opfer mit Salz bestreuten, Ilias IX 214: πάσσε δ' ἅλος θείοιο. Und ebenso im römischen Alterthum war der ähnliche Brauch im Schwange, s. Ovid. Fasti I, 337: Ante deos homini quod conciliaret valeret, far erat et puri lucida mica salis[1]); ibid. II, 535 u. 538: Parva petunt

---

1) Die mola salsa der Römer ist ja genugsam bekannt. Plinius XXXI, 41: Maxime tamen in sacris intelligitur ejus auctoritas, quando nulla sacrificia conficiuntur sine mole salsa. Plutarch berichtet, dass bei Plato (Timaeus?) das Salz das den Göttern Angenehmste sei: Πλάτωνος δὲ τῶν ἁλῶν σῶμα κατὰ νόμον ἀνθρώπων θεοφιλέστατα εἶναι φάσκοντος. Dagegen ist Maim. mit seinem לא תמצא בדבר מקרבנותיהם מלח im Recht, wenn er dabei etwa an die Egypter dachte. Wenn nämlich Plutarch de Iside c. 32 wahrheitsgemäss berichtet, so verabscheuten die egyptischen Priester wie das Meer so auch das Salz, welches sie „Schaum des Typhon" nannten, und unter den von ihnen verbotenen Gegenständen findet sich auch der, das Salz auf den Tisch zu setzen, da es zum Genusse reize (ibid. Cap. 5). Hinterher finde ich auch zur Widerlegung der Behauptung des Maim. bei Munk in seinem Guide, III. pag. 365 note I: Nous ne saurions dire, si l'auteur a puisé ce renseignement dans l'un

Manes . . . sparsae fruges parcaque mica salis; Horaz, Od. III, 23, 20: Mollivit aversos Penates farre pio et saliente mica.

Abr. b. Esras Ansicht, dass durch Salz das Opfer schmackhafter werden sollte, hat viel Gewinnendes für sich; er sagt zu 3 M. II, 13 הכנסתיך בברית והשבעתיך שלא תקריב תפל ולא יאבל בי הוא דרך בזיון. Doch liegt die Vermuthung näher, dass dem Bunde Gottes mit Israel das Symbol der Unvergänglichkeit, als welches ja das Salz galt, aufgedrückt werden sollte, welcher Gedanke auch den Griechen (und resp. den Römern) vorgeschwebt zu haben scheint, wenn sie das Salz θεῖον und θεοφιλέστατον nannten und auf das Salzen der Opfer einen so hohen Werth legten. Bald ist das Salz nach der Schrift 3 M. II, 13 מלח ברית אלהיך. bald 4 M. XVIII, 19 ברית מלח עולם הוא לפני ד' und 2 Chron. XIII, 5 wird die ewige Herrschaft der Davidischen Dynastie ein Bund des Salzes genannt. ד' אלהי ישראל נתן ממלכה לדוד על ישראל לעולם ברית מלח. . .

Bekannt ist, dass die Araber ihre Bündnisse unter Salzgenuss schliessen, und dass so geschlossene Bündnisse ihnen als unverbrüchlich gelten; s. Rosenm. Morgenl. II, S. 150—152: „Salz war der Alten Sinnbild der Freundschaft und Treue, daher bedienten sie sich desselben bei all ihren Opfern und Vorträgen."

Damit dürfte erschöpft sein, was sich über das Blutsalzen vom historischen Gesichtspunkte sagen lässt; verfolgen wir nun den des Blutverbotes an sich, von wo wir ihn behufs jener nothwendigen Seitenblicke fallen liessen.

Das Blutverbot wurde auch von den Christen des ersten Jahrhunderts noch beobachtet. Im Concil zu Jerusalem untersagt der Apostel Jacobus den Genuss des Blutes in ausdrücklichster Weise, ja, er stellt es in dreimaliger Wiederholung (Apostelgesch. XV, 20 u. 29, XXI, 25) mit den schwersten Capitalsünden (Abgötterei

des livres Sabiens ou païens, qu'il a mentionnés au chap. 29; mais s'il a voulu parler des anciens païens au genéral, il n'était pas bien informé, car il est certain, que l'usage du sel était très-commun dans les sacrifices des Grecs et des Romains. Pline dit etc. (s. unser Citat S. 211.)

und Unzucht) zusammen. Sogar den Heidenchristen schärft er es ein, obgleich er ihnen, wie er in derselben Rede sich äussert (V. 10), „kein schweres Joch auferlegen“ und (V. 19) „keine Unruhe verursachen wollte“. Wahrscheinlich gipfelte auch für die Apostel das Motiv in den heidnischen Blutmahlzeiten und sonstigen εἰδωλόθυτα.

In der morgenländischen Kirche besonders hat die Enthaltsamkeit vom Blutgenuss bis in sehr späte Zeit fortgedauert. Grotius zu Act. Apost. XV, 20, giebt die Nachweisungen und hätte nichts dawider, wenn die Kirche das Blutverbot „apostolorum et antiquitatis reverentia in usum revocare velit“. Gleicher Ansicht im 17. Jahrhundert waren auch Salmasius und G. Vossius, worüber Calmet, Bib. Wörterb. III, Art. Speisen, Näheres berichtet. Tertullian, Athenasius, Minucius Felix und Just. Martyr sagen den Heiden, die sie beschuldigen, dass die Christen in ihren Versammlungen Kinder erwürgen und deren Blut trinken: Die christliche Religion verbiete ihnen sogar den Gebrauch des Blutes auch irgend welchen Thieres. — In der Kirchenversammlung zu Cangrena und anderen, noch der zu Worms 868 abgehaltenen, in Kaiser Leo's 58. Constitution, welche nämlich Diejenigen mit Strafe belegte, „qui intestinis-tanquam tunicis sanguinem infartum ventri praebent“ und in dem Schreiben des Papstes Zacharias an den heiligen Bonifacius wird von dem Verbote des Blutes nicht anders als von einer noch zu ihrer Zeit gültigen Verordnung geredet.[1]) Die „Tägliche Rundschau“ (März 1889?) berichtet: Kaiser Leo IV. von Byzanz verbot den Genuss der Blutwurst. Er führte bei diesem Erlass das ältere Verbot des Blutessens im A. und N. Testamente an und klagte, dass die Menschen so tollkühn wären, theils des Gewinnes, theils der Leckerei wegen, Blut in eine essbare Speise zu verwandeln.

Führen wir noch Delitzsch's Worte zu 3 M. XVII, 11 an: Dieses Motiv des Blutverbots (als Sühnemittel) fällt für den Christen natürlich weg, aber das andere, von dem die natürliche Scheu (nicht blos Abscheu) des noch nicht verwilderten oder verbildeten

[1]) Was August. c. Faust dagegen sagt, ist mir nicht unbekannt.

Menschen vor dem Genuss des Blutes Zeugniss giebt, dauert fort, obgleich es uns nicht mit alttestamentarischer Gesetzkraft verpflichtet". Beiläufig bemerkt, gegen diese letzten Worte, die ein wenig orakelhaft klingen, wäre Manches zu erinnern; namentlich muss man verwundert fragen, wo denn die neutestamentliche Gesetzkraft in den oben citirten Stellen der Apostelgeschichte bleibt? und auf wessen Auctorität hin die Christenheit sich dieser ausdrücklichen Vorschrift des Evangeliums entzogen, so ganz und gar von einem Verbote losgesagt, das einen moralischen Hintergrund hat und manchen Keim civilisirender Momente in sich birgt? War es ja, nach der vulgären Auffassung der Worte in 1 M. IX, 4, schon den Noachiden verboten, Blut zu geniessen!

Mohammed, der manches Speisegesetz seiner Stammesgenossen aufgehoben (Sure II), verbietet seinen Anhängern dennoch das Blut. Gewiss hat er die Gepflogenheit der Enthaltung von demselben bei seinem Volke bereits vorgefunden und nur, als Gesetz, erneuert und mehr sanctionirt. Die Stelle lautet: „Ihr Gläubigen . . . . euch ist verboten, Gefallenes, Blut u. s. w." Auch Sure V und VI: „In dem, was mir geoffenbart wurde, finde ich weiter nichts verboten, als . . . und das entströmte Blut.

Diätetischer Gesichtspunkt.

Es unterliegt keinem Zweifel, und sprechen wir es mit innigster Ueberzeugung aus, dass das eigentliche Blutverbot, wie es die Bibel normirt und im Auge hat, selbst von diesem, dem gesundheitlichen, Gesichtspunkte aus strenge Befolgung verdient. Blut, in Menge und warm genossen, soll tödtlich wirken, wie Michaelis, Mos. Recht, IV, § 206, nach Andern behauptet; und die Alten sollten manchen zum Tode Verurtheilten statt des Giftes Blut zum Trinken gegeben haben. Wir enthalten uns jedes Urtheils über diese von Michaelis beigebrachten Thatsachen, glauben aber, dass die Natur dem Genuss warmen Blutes in grosser Menge gleichsam instinctiv widerstrebt. Es ist selbst nicht unwahrscheinlich, dass reichlicher Genuss auch von angesammeltem oder nachfliessendem Blute manche Krankheiten in nichtisraelitischen häufiger

und intensiver, als in israelitischen Kreisen auftreten lässt, da es sich schnell zersetzt und in Fäulniss übergeht.[1])

So unumwunden Alles dies einerseits anerkannt und berücksichtigt werden muss, so sind doch andererseits auch die erheblichen Nachtheile zu betonen, die in negativer Weise für die Gesundheit aus der allzuweiten Ausdehnung dieser Satzung, nämlich dem vielen Salzen und Wässern des Fleisches, augenscheinlich und nachweislich erwachsen; denn offenbar und erfahrungsmässig wird diesem durch jene Procedur ein grosser Theil seiner Kraft und seines Saftes entzogen. Ich theile hier das competente Gutachten eines intelligenten, erfahrenen Arztes mit, der auf diesem Gebiete jahrelange Beobachtungen angestellt hatte; es ist in der Wiener „Neuzeit", Jahrg. 1872, abgedruckt und lautet in seinem prägnantesten Abschnitte, wie folgt: „Unterleibskrankheiten sind beim Juden (beiderlei Geschlechts) äusserst häufig, was einer Schwäche der Muskelkraft zuzuschreiben ist. Auffallend ist die grössere Zahl der Skrophelkrankheiten unter den Juden. Ausser einem anderen Grunde tragen die Schuld die rituellen Speisegesetze. Diese erschweren den ärmeren Klassen den Genuss des Fleisches, und selbst jene animalische Nahrung, welche den unbemittelten Juden nach Abzug aller verbotenen Thiergattungen, aller nicht rituell getödteten Thiere — Wildpret ist ihnen ohnehin wegen der Unthunlichkeit des rituellen Schlachtens unzugänglich — übrig bleibt, wird durch Aussalzen und Waschungen jeder Blutsubstanz beraubt, so dass kaum mehr, als das faserige Gewebe dem Magen zugeführt werden kann." — Nur insofern hat das Salzen anderentheils einen Werth, als es das Fleisch vor Fäulniss schützt.

Man höre indessen über den diätetischen (und volkswirthschaftlichen) Gesichtspunkt auch die Ansicht Dr. Niemann's in

---

[1]) Doch las ich jüngst, dass die Aerzte manchen Patienten nach dem Schlachten ausströmendes Blut zu trinken verordnen. Auch von Blut-Transfusionen (freilich etwas Aeusserliches) machen die Aerzte bisweilen Gebrauch. Mögen Mediciner, die diese Schrift lesen, über diesen Punkt sich äussern.

Casper's Medic Vierteljahrschr., Band 9, S. 73: „In praktischer Beziehung — dies trifft sowohl bei der Diätetik, wie bei der Volkswirthschaft zu — ist besonders die Vorschrift des Einsalzens zu tadeln. Es lässt sich nicht leugnen, dass im Orient dies Verfahren nützlich war, da das Kochsalz das Wasser anzieht, welches vorzüglich die Fäulniss begünstigte . . . Höchst unzweckmässig aber ist die Verordnung, da das Fleisch durch das Wässern mit Salz (soll wohl heissen: durch das Wässern und Bestreuen mit Salz), in dem es eine Stunde [1]) lang liegt, einen Theil seiner kräftigsten Naturstoffe einbüsst. Mit dem Wasser des Fleisches werden Eiweiss und Fleischstoff, die Milchsäure und Salze vom Kochsalze ausgezogen. Die ausfliessende Salzlake wird entfernt und mit ihr ein Theil der löslichsten und wesentlichsten Stoffe des Fleisches. Ein nach Vorschrift des Talmud gesalzenes Fleisch muss deshalb kraftlos und weniger schmackhaft sein, als ein Fleisch, das frisch gekocht oder gebraten wird."

Ueber das Salzen äussert sich auch Medicinalrath Dr. Pappenheim in dem Werke „Sanitätspolizei", S. 491: „Das Salzen setzt den Nahrungsstoff des Fleisches erheblich herab, indem das Salz das Wasser aus demselben entzieht, mit diesem aber die grosse Menge der Phosphorsäure und des Kalis, beinahe alle Extractivstoffe, das lösliche Eiweiss und einen grossen Theil des Fleisches extrahirt. Auch der Speisewerth des Fleisches wird durch dieses Verfahren vermindert: man kann Salzfleisch nicht so gut, wie frisches Fleisch zum Bereiten von Fleischbrühe u. s. w. verwenden,

---

[1]) Vorgeschrieben, und zwar nicht im Talmud, sondern von den Geonim, ist nur die Zeitdauer von כדי הילוך מיל, also 15 bis 18 Minuten. Unsere Frauen aber, die des Guten nicht zu viel thun zu können glauben — im Widerspruch zu der Mahnung des Koheleth: Sei nicht zu fromm! oder der ähnlichen agadischen: כל המוסיף גורע „wer ceremonielle Satzungen häuft, verringert den Gehalt und das Ansehn der Religion!" — ich sage, unsere religiösen Hausfrauen begnügen sich bei Weitem nicht mit jener kurzen Frist und bespülen obendrein noch, nachdem durch das verlängerte Salzen das letzte Bischen Saft bereits vom Fleische ausgeflossen, dasselbe nochmals reichlich mit Wasser, was allerdings markloses und fades Fleisch, dem durch übermässiges Schmalz und Fett nachträglich nachgeholfen wird, zur jüdischen Tafel liefert.

nicht so häufig mit Genuss verzehren, wie frisches, nicht so gut für Kranke verwenden etc.“

Gegen diese weitgehende Ausdehnung des biblischen Blutverbots möchte ich noch ein ethisch-religiöses Motiv vorbringen: schon dieses sollte den Uebereifrigen das Wort in's Gedächtniss rufen: ne quid nimis! „allzuviel ist ungesund!“ Denn gerade durch die Uebertreibungen, das lange Salzen und entnervende Abwaschen des Fleisches wird die humane und humanisirende Idee der mosaischen Vorschrift gleichsam verwässert und fadenscheinig gemacht. Der Gedanke verblasst und verschwindet, dass dem Verbote die Absicht innewohnt, einerseits jede Art von Grausamkeit gegen das Thier zu vermeiden, andrerseits die Menschen über die Gier der Raubthiere zu erheben, die sich an dem warmströmenden Blute ihrer Opfer sättigen. Die ganze Verordnung enthält durch das wiederholte mit sacerdotaler Wichtigthuerei vollzogene Salzen und Bespülen etwas Unheimliches, Mystisches und Transscendentales, ich möchte fast sagen: etwas Fratzenhaftes und Kindisches. — Man denke an die oben citirten Worte Raschis, Maimonis und Spencers über בשר בחלב: „Eo stultitiae deventum est hodie etc!“ Ueberhaupt führt Mikrologie in vermeintlichen religiösen Formen und Gebräuchen zu Oberflächlichkeit, bei vielen Menschen gar zu Scheinheiligkeit und Unduldsamkeit, zur Verleidung des eigenen Lebens und des Lebens Anderer, Nahe- oder Fernstehender. Das Leben ist so kurz und überbürdet mit anderweitigen schweren Mühen und Kämpfen und hat viele wichtige und edle Aufgaben zu lösen! Warum müssen denn diese durch geistesleere Verrichtungen oft in den Schatten gestellt und verkümmert werden und jene durch eine Anzahl unnützer Arbeiten und selbstgeschaffener oder willkürlich auferlegter Beschwerlichkeiten noch einen erheblichen Zuwachs erhalten? Wie oft hört man seitens unserer Hausfrauen bittere und starkgefärbte Klagen über die Fleischer und selbst Schächter! Wie werden diese bisweilen fälschlich beschuldigt, dieses oder jenes Tüpfelchen oder Aederchen, worin oder woran irgend ein Atom von Blut oder Fett zurückgeblieben, übersehen zu haben! Gerade dem Rabbiner fehlt es nicht an Gelegenheiten, sich von den oft unbegründeten Denunciationen zu überzeugen, denen das Gebahren

der Ueberfrommen, die weithergeholten und weitausholenden rabbinischen Entgliederungen und Umgestaltungen der biblischen Vorschriften nur Vorschub leisten. Gar häufig wird die diesen letzteren als Motiv zu Grunde liegende Milde und Schonung gegen die Thierwelt durch jene in Strenge, Härte, Rücksichts- und Lieblosigkeit gegen Menschen, gegen Dienstboten umgekehrt. Nicht selten werden diese scharf getadelt und schnöde angesehen — ihr Blut wird gleichsam vergossen, nach dem schönen rabbinischen Spruche: wer irgend Jemanden (öffentlich) beleidigt oder beschämt, vergiesst dessen Blut, denn dies weicht in den Wangen des Geschmähten und Verletzten zurück —, weil sie ein Tropfen zu wenig Wasser, ein Körnchen zu wenig Salz auf das ohnehin von seinem Blute schon hinreichend befreite Fleisch geschüttet haben. Auf solche gedanken- und gemüthlose Ceremonialobservanzen dürfen wir wohl vollberechtigt jenes geflügelte Wort anwenden: „Sie seihen Mücken und verschlucken Kameele!“ oder den noch kräftigeren Ausspruch Jesaj 66, 3: שוחט השור מכה איש „wer mit peinlich-minutiöser Beobachtung des Schlachtritus dem Thiere jeden Schmerz möglichst zu ersparen beflissen ist, zeigt sich bisweilen gerade dadurch und darin weniger scrupulös in Bezug auf die Verwundung (Beschämung und Niedergeschlagenheit) eines Menschen.“

Mögen hier noch die beherzigenswerthen Worte des R. Leon da Modena, Bech. Hakkab. S. 53. eine Stelle finden: הדם אסור בשתוא שותת שכן נאמר על הארץ תשפכנו כמים ,כל שאפשר להשפך כמים אסור באכילה לא הקשוד ודבוק בחוטין וורידין וכ"ש הנשאר בבשר שיצטרך מליחה ושהייה במלח להסירו להרבות עליו בדינים שכן כתוב כי הדם הוא הנפש וזה הנשאר בתוך הבשר אינו נפש וחיות (הבע"ח) שאם יחתך ויצא ממנו לא בשביל זה ימות Wir stimmen fast mit jedem der gesperrt gedruckten Worte in dem vorstehenden Citate vollkommen überein.

Zum Schlusse noch ein Curiosum.

In der A. Z. des Judenthums, 1879, No. 16 S. 261 begegnete ich folgender Mittheilung: „Die mittelalterlichen Aerzte waren für den Aderlass sehr eingenommen und wandten ihn übermässig an. Als sie aber auf 5 M. XII, 23 aufmerksam gemacht wurden, wo es heisst, dass das Blut die Seele sei, fürchteten sie, dem Menschen

mit dem Blute zu viel Seele zu entziehen und liessen deshalb ihre Patienten das abgelassene Blut, nachdem es etwas erkaltet, wieder trinken.“ Können diese mittelalterlichen Aerzte namhaft gemacht werden?

Der Nationalökonomische Gesichtspunkt kann füglich von uns übergangen werden, da unmittelbar vorher und zwar oben S. 215 u. f. in den citirten Besprechungen der beiden namhaften medicinischen Sachverständigen kurz und bündig auf ihn hingewiesen ist.'

V und VI.

נבלה und טרפה.

Zerrissenes und Aas.

נבלה und טרפה sind, wie דם und חלב, ein treues Geschwisterpaar, in der heil. Schrift oft nebeneinander angeführt. Sind aber דם und חלב nach vielen Exegeten den Israeliten deshalb zum Genusse verpönt, weil sie für den Menschen zu gut, dem Altare für Gott angehören (לריח ניחח כל חלב ל״ד), so sind נבלה und טרפה umgekehrt aus dem Grunde dem Israeliten zum Genusse entzogen, weil sie seiner theokratischen Heiligkeit zuwider (תועבה), demnach für ihn zu schlecht sind. Beiden (נבלה und טרפה) gemeinsam ist, dass sie nicht durch Menschenhand getödtet sind; נבלה ist Cadaver, „Gefallenes", טרפה von einem Thiere Getödtetes, „Zerrissenes". Dieser fundamentalen Thatsache und Definition, näml. dass נבלה und טרפה nicht von Menschenhand getödtete Thiere sind, würde mit logischer Handgreiflichkeit die Schlussfolgerung entspringen: wenn das Thier zwar noch nicht ganz gefallen, aber doch bereits so hingesiecht, seine Krankheit oder sein Gebrechen schon so weit vorgeschritten ist, dass es aufgehört hat, lebensfähig zu sein und bald darauf gefallen wäre, so ist und bleibt es doch נבלה, ein „Gräuel" und genusswidrig, selbst wenn seinem natürlichen Tode durch Menschenhand vorgegriffen wird oder worden ist. Ebenso logisch folgerichtig wäre es: Wenn dass Vieh von einem (reissenden) Thiere so übel zugerichtet worden ist, dass es, obwohl noch nicht verendet, doch nicht mehr lebensfähig und ohnehin bald verreckt

wäre, so ist es dennoch als טרפה zu betrachten und zu behandeln, selbst wenn durch Schlachten der natürlichen Verreckung des Thieres zuvorgekommen wird oder worden ist. Der Talmudismus hingegen hat diese beiden Kategorien, diese Grenzgebiete durcheinander gewürfelt, resp. verrückt und bezeichnet mit erstaunlicher Nonchalance und sprachlicher Willkür in der Sprache des Jargons, die man höchstens im Kreise von Analphabeten[1]) voraussetzen würde, als טרפה auch jedes Vieh, das mit einem nach rabbinischem Dafürhalten tödtlichen individuellen Siechthum oder Gebrechen behaftet war, (was doch nach der mens sana undedingt zur Kategorie נבלה gehört) und nicht etwa ausschliesslich das von (wilden) Thieren zerrissene oder übelzugerichtete Diese talmudische Begriffs- und Sprachverwirrung ist, wie wir schon jetzt, gleichsam an der Schwelle unserer Beleuchtungen zu verzeichnen uns genöthigt sehen, der Quell und die Genesis des ebenso riesenhaften, wie unverfechtbaren rabbinischen Ritual-Codex über טרפה — von dem Verfahren, das Wort טרפה, der Bibel zum Trotz, seines wahren Sinnes und Wesens völlig entkleidet zu haben, ganz zu schweigen. Und hiermit ist über die Stellung unseres Gegenstandes (נבלה und טרפה) in der Reihenfolge der Dinge und der Resultate einer unparteiischen Forschung bereits andeutungsweise gegeben. Die Enthaltung von גיד הנשה sahen wir, war gar kein Verbot, sondern nur eine Gepflogenheit, die jeder rationellen oder sittlich-religiösen Grundlagen und Absicht entbehrte, eine mythische oder historische Reminiscenz oder tiefsinnige Allegorie mit nationalisirender Färbung. בשר בחלב erkannten wir als ein vom Talmudismus von Haus aus missverstandenes Verbot, wie oben aus unserer Abhandlung darüber überzeugend zu ersehen. Bei חלב und דם schwankten wir, wenn auch nicht darüber, dass die talmudischen Anwendungen und Erweiterungen dieser Verbote Maass und Ziel weit überschreiten, so doch in Bezug auf den Punkt, ob die Verbote von חלב und דם seitens der Bibel im Zusammenhange mit dem Opferritus, bezw. zur Abwendung eines abgöttischen Cultus, oder primär als selbst-

[1]) Den Grund für diese sprach- und sinnwidrige tendentiöse Bezeichnung werden wir weiter unten nachweisen.

ständige Speise-Inserdicte zu betrachten sind. Und was den Gegenstand dieses V. und VI. Abschnittes anbetrifft, so bemerken wir bereits im Talmudismus die Wörter נבלה und טרפה zuerst ihres wahren biblischen Sinnes beraubt und dann nach eigenster Willkürlichkeit und in dialectischer und ritueller Maasslosigkeit mit neuen Bedeutungen und überschwänglichem Inhalte bekleidet.

Fassen wir nun unseren Gegenstand specieller in's Auge!

Einleitend sei bemerkt: טרפה zu essen, ist schon 2. M. XXII, 30 ausdrücklich und allgemein verboten; von נבלה hingegen ist vor 5. M. XIV, 21 nicht die Rede. 3. M. V, 2 wird ein Opfer vorgeschrieben für den, welcher נבלת חיה טמאה oder נבלת בהמה טמאה berührt[1]). 3. M. VII, 24 ist allerdings von Gefallenen und Zerrissenen gesprochen, nicht aber von deren Fleische schlechthin, sondern ausschliesslich von deren zum Genuss untersagten Fette וחלב נבלה וחלב טרפה . . . . לא תאכלהו. Später 3. M. XVII, 15 und in gleichem Sinne auch 3. M. XI, 24—28 und 39—40, ist wiederum nur טומאה erwähnt, und 3. M XXII, 8 vollends einzig und allein vor der durch diesen Genuss für den „Ahroniden" entstehenden Verunreinigung gewarnt נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה. Erst 5. M. XIV, 21, wie bereits bemerkt, heisst es ausdrücklich: לא תאכלו כל נבלה; somit erst an dieser Stelle ist bei נבלה von einem eigentlichen Speiseverbote die Rede[2]). Die eigentlichen und bestimmten Verbote des Genusses als solche finden sich demnach für טרפה und נבלה im Pentateuch nicht beisammen, sondern in verschiedenen Büchern gesondert aufgeführt; sonst aber sind auch נבלה und טרפה, wie חֵלֶב und דם, in der Schrift immer nur verbunden genannt, als wären sie, nach unserem bereits benutzten Bilde, ein treu zusammenhängendes Zwillingspaar; so 3. M. VII, 24 וחלב נבלה וחלב טרפה: das. XVII, 15 והנפש אשר תאכל נבלה וטרפה und das. XXII, 8 Ezech. IV, 14 נבלה וטרפה לא אכלתי; das. XLIV, 31 כל נבלה וטרפה לא יאכלו הכהנים.

---

[1]) Nach rabb. Erklärung: wenn er im Zustande der Unreinheit das Heiligthum betreten.

[2]) Auffallend ist, dass Josephus Ant. III, 11, 2 nur das Verbot von נבלה, nicht aber von טרפה erwähnt: καὶ κρέως τοῦ τεθνηκότος αὐτομάτως ξώου τὴν βρῶσιν διεκώλυσεν.

Je mehr sich nun der Rabbinismus bei diesem Gebote vom einfachen und nüchternen Wortsinn entfernt hat, desto mehr liegt es uns ob, die eigentliche und einzig-wahre Bedeutung der beiden Begriffe, sowohl vom Gesichtspunkte der Etymologie, wie des biblischen Sprachgebrauchs, des höchsten Tribunals auf diesem Gebiete, zu ergründen und festzustellen. Und hiermit, wenn auch nicht in den eingeschlagenen Wegen und den erzielten Ergebnissen, befinden wir uns mit einem der hervorragendsten Sachwalter und Führer der modernen jüdischen Orthodoxie und rabbinischer Bibelexegese, Herrn Rabb. S. R. Hirsch, weiland Rabbiner in Frankfurt, in völliger Seelenharmonie. Derselbe sagte nämlich in seinem Vorworte zu seinem Thora-Commentar: „Den bibl. Text aus sich selber zu erklären, diese Erklärung aus dem Wortausdruck in allen seinen Nüancen zu schöpfen, die Bedeutung der Worte aus dem in dem überlieferten Schriftthum vorliegenden Sprachschatz zu ergründen, an der Hand dieser linguistischen Forschungen die Wahrheiten zu schöpfen, aus welchen sich die jüdische Welt- und Lebensanschauung erbaut . . . . . dies war das angestrebte Ziel.“ Absicht und Verwirklichung, Programm und thatsächliche Leistung decken sich leider nicht immer, sind oft himmelweit von einander geschieden. Auch ist die obige Phrase des Rabb. Hirsch „aus dem in dem überlieferten Schriftthum“ u. s. w. etwas dunkel und allgemein, daher irreführend und anderntheils engherzig. Das „überlieferte Schriftthum“ kann ja auch die nachbiblische, die rabbinische Literatur sein und bedeuten. Und da wissen wir ja, dass manche Wörter und Redewendungen einen ganz anderen Sinn erhalten haben und bewahrten, als der von der Bibel gemeinte und bekundete. So ist es ja, wie wir kaum hinzuzufügen brauchen, in jeder Sprache und Literatur: die ursprüngliche Bedeutung so mancher Ausdrücke und Phrasen verlieren und verloren im Laufe der Jahrhunderte und Mundarten ihr wahres Gepräge und ihren eigentlichen Inhalt, sodass sie später nur entfernt mit ihrem früheren Selbst formell und sachlich verwandt sind. Das mag nun für profane Gegenstände und Zwecke unerheblich sein. Wo und wann es sich um Religion handelt und die Bestimmung und Absicht des Gesetzgebers in der Wagschaale liegen, ist ein Wort in seiner ursprüng-

lichen Bedeutung und nicht in der, welche es in nachheriger Entwickelung gewonnen, in's Auge zu fassen. Für eine richtige, wahrheitsgetreue und segensvolle Exegese war, ist und bleibt darum das allbekannte: אין המקרא יוצא מידי פשוטו „der Wortsinn darf nicht ignorirt werden", der erste und der letzte Kanon, und wir müssen darum und werden auch in den folgenden Ausführungen, um dem Worte und dem Sinne der Schrift treu zu bleiben, die mancherlei überlieferten Erklärungen und Sprachgebräuche der Halacha und Hagada zurückweisen, wenn die Achtung vor dem Texte und die ungefärbte Erkenntniss dessen, was der eigentliche Gesetzgeber wirklich gemeint und gewollt, es erheischen. Der historische Gesichtspunkt, mit dem hier zu beginnen uns am opportunsten scheint, wird uns in den Stand setzen, sowohl jene Maximen über eine wort- und sinngetreue Bibelexegese zu bethätigen, wie auch speciell die Grenzen zwischen dem biblischen, dem mischnischen und dem gemaristischen Zeitalter u. s. w. zu markiren.

Historischer Gesichtspunkt.

Bibel.

Der einfache und wahre Wortsinn der Schrift ist gerade bei den Begriffen נבלה und טרפה über jeden Zweifel erhaben und klar wie unbewölktes Sonnenlicht. An dieser Thatsache ändert durchaus nichts, dass der Talmudismus selbst da, wo in den mosaischen Urkunden das Wort טרפה nicht einmal erwähnt wird, die י"ח טרפות 18 Kategorien von Trefot an den Haaren herbeizuziehen und auf Seitenwegen einzuschwärzen sich nicht gescheut hat. Oder sollte es wirklich einen mit nüchternen Sinnen begabten Bibelleser geben, der sich nicht mit Unwillen von einer Exegese, wie der folgenden abwendet: את זה לא תאכלו ממעלי הגרה יש לך ממעלי הגרה שאי אתה אוכל ואלו הן הטרפות[1]?! Oder der ähnlichen Chul. 42a: ואת החיה אשר תאכלו חיה אבול שאינה חיה לא תאכל?! Pseudo-Jonathan freilich, der römischer als Rom, talmudischer als der Talmud ist, geht gar noch einen Schritt

[1]) Sifra zu Schomini; vgl. dazu פירוש הרא"בר.

weiter und schwärzt gleichsam selbst diesen talmudischen Kanon in die Schrift kühn hinein: ויתפרשון מסואבות תמני טרי טריפות (3. M. XI, 1; und dasselbe fromme Werk übt unser Paraphrast zu 4. M. XIX, 3: ושחט אתה לפניו giebt er umschreibend wieder mit: ויבדיקנה בתמני טרי טריפות! Und alles dieses Angesichts nicht weniger Bibelstellen, in denen das Wort טרפה so gebraucht ist, dass auch nicht das geringste Dunkel und der leiseste Zweifel über dessen Bedeutung aufkommen kann. So lesen wir 1. M. XXXI, 39: טרפה לא הבאתי אליך „ein von einem (wilden) Thiere zerrissenes Schaf etc. — sagt Jacob zu Laban — habe ich Dir nicht gebracht," Targum Jonathan: דתבירא מן חיות ברא; Jerusal. דקטילת; Raschi: על ידי ארי וזאב. Beim Anblicke von Josephs blutigem Gewande ruft Jacob aus: חיה רעה אכלתהו טרף טרף יוסף „ein wildes Thier hat ihn verzehrt; zerrissen, ja zerrissen ist Joseph!" 2. M. XXII, 12, אם טרף יטרף יבאהו עד חטרפה לא ישלם wo das Wort חטרפה ersichtlich und ausschliesslich nur ein durch Zerreissung Getödtetes bedeutet; Onkelos: אם אתברא יתבר; Jonathan: אין איתברא יתבר מן חיות ברא; Jerus.: אם יתקטלא יקטל; Raschi: ע"י חיה רעה. In der Uebersetzung und Erklärung dieser Citate herrscht selbst unter den ältesten Autoren keinerlei Abweichung, noch das allerkleinste Schwanken und Bedenken, und da sie dem Alltags- oder legalen Leben entnommen sind, d. h. keinerlei rituelles oder dogmatisches Ereigniss oder Gesetz auch nur im Entferntesten berühren, so sind sie unwidersprechlich für den Sinn des Wortes טרפה grundlegend, maassgebend, entscheidend.

Ebenso wenig kann es einem Zweifel unterliegen, dass unser Text 2. M. XXII, 30 ובשר בשדה טרפה לא תאכלו zu übersetzen ist: „Fleisch (oder eine Creatur), das auf dem Felde zerrissen worden, sollt ihr nicht essen," und ist natürlich von einem Vieh die Rede, das von einem Raubthier zerfleischt und getödtet worden ist. Die Sept. übersetzen: κρέας θηριάλωτον. Die Mischnah lässt sich auf eine Erklärung des Begriffes טרפה nicht ein: ihr זה הכהל כל שאין כמוה חיח טרפה ist nicht eine solche, sondern eine willkürliche Generalisirung, ein apodictisches Urtheil, welches als Verdict für die talmudische טרפה-Erläuterungen und Erweiterungen zu dienen bestimmt ist. Die Gemara Chul, 102 b sagt zu unserer

Stelle nüchtern und zutreffend: ובשר בשדה טרפה זה בשר מן הטרפה, die Gem. Makkoth 18a u. a. a. O. hingegen benutzt eben dieselben Worte als Beleg für die diesen fernliegende Behauptung: כיון שיצא בשר חוץ ממחיצתו נאסר; und Rashi basirt auf sie die sicherlich nicht handgreiflichere Lehre: למדנו מכאן קדשי קדשים חוץ לקלעים ועובר שהוציא את ידו בשעת שחיטת אמו; aus dem Wort בשדה ziehen wir die Lehre: „heiliges" (geweihtes) Fleisch ausserhalb des Tempelzeltes und ein Embryo, das während des Schlachtens den Vorderfuss hinausgestreckt, ist zu essen verboten"!![1]) Onkelos übersetzt nach den besten Ausgaben[a]): ובשר תליש מן חיות ברא, worauf bezugnehmend Raschi zur Stelle erklärt: בשר שנתלש ע"י טר יפת ואב או ארי; und derselbe Commentator bemerkt auch zu Gem. Chul. 42a ובשר בשדה טרפה אע"ג דילפינן מניה בעלמא . . . מ"מ טרפה משמע דטדפה ממש. Und Maimonides? Auch ihm ist der klare Wortsinn nicht zweifelhaft (Verbotene Speisen 4, 7): הא למדת שהטרפה האמורה בתורה הא שטרפה אותו חית היער. Er fügt allerdings ונוטה למות ועדיין השחיטה hinzu: שאם מתה לא מתה weil, wenn wirklich todt, sie zu נבלה gehört הרי היא נבלה; wir aber machen an anderer Stelle auf diese unrichtige Auffassung und auf den Unterschied zwischen diesen beiden Kategorien נבלה und טרפה aufmerksam. Die Ungenauigkeit und Uebertreibung des Maim. zeigt sich aber auch darin, dass er, an letzter Stelle sagt: לא נאמר טרפה אלא שדב' הכתוב בהווה כגון שטרפה אותו חית היער, während seine Quelle, doch wohl die Mechiltha, nicht טרפה an sich, sondern בשדה טרפה als דבר הכתוב בהווה bezeichnet, nämlich: אין לי אלא בשדה בבית מנין, דבר הכתוב בהווה כיוצא בו בשדה מצאה 5. M 22, 27, eine Auffasgung, wie sie wohl nicht sachgemässer und einleuchtender gedacht werden kann. Im Uebrigen ist der ursprüngliche Sinn des Wortlautes ובשר בשדה טרפה לא תאכלו auch von Talmud, Maim., wie von allen andern Schrifterklärern und Uebersetzern, erkannt und anerkannt. Nur einer der jüngsten jüdischen Commentatoren, der bereits genannte selige Rabb. S. R. Hirsch, ist

[1]) Giebt es für eine solche willkürliche, extravagante Schriftdeutung noch eine geeignete Bezeichnung?!

a) S. Note a) am Schlusse des Artikels.

wirklich überraschend, doch überraschend in einer Weise, dass wir in Bezug darauf nur mit Ironie die Jesaian. Worte (LIII, 1) מי האמין לשמעתנו „wer hätte so was wohl gedacht"! citiren können. Obgleich streng rabbinisch, verlässt er doch Talmud und Maim. mit leichtestem Herzen, und trotz seiner vorwortlichen Willensäusserung, sich überall streng an die eigentliche Wortbedeutung zu halten, verschmäht er dieselbe und leistet in der Interpretation und Etymologie unseres Textes und Wortes wörtlich folgendes: „Dass טרפה nicht ein zerrissenes Thier bedeutet, ist schon durch die Zusammenstellung וחלב נבלה וחלב טרפה 3. M. VII, 24 klar[1]), da das Zerrissene unter נבלה begriffen ist". Diese Beweisführung ist schon darum fundamental verfehlt und irreführend, weil ja vor 3 M. VII, 24 von einem Verbote des „Genusses" von נבלה noch gar nicht oder nur von „Berührung" einer נבלה in Verbindung mit der Berührung von sonst Unreinem 3. M. 5, 2 die Rede ist. Wie hätte also das Verbot des „Genusses" von טרפה schon unter dem von נבלה begriffen sein können? Doch hören wir seine philosophischen und logischen Erörterungen: „Die Bedeutung von טֶרֶף als Nahrung[2]) und der rabbinische Gebrauch der Wurzel טרף für das Nehmen verpfändeter Güter . . . „beweist", es heisst nicht sowohl „zerreissen", als „an sich reissen", zur Nahrung nehmen; טרפה ist daher „das schon als Nahrungsstoff von einem andern Reiche (der sich physisch und chemisch nährenden Natur) ergriffene Thier". Das „beweist" ist köstlich; nur schade, dass der gewöhnliche Menschenverstand nicht mit solchen Sprungfedern ausgerüstet ist, um Herrn Hirsch in den gewaltigen Gedankensprüngen seiner logischen Schlüsse zu folgen. Fürwahr, wenn man noch in unserer Zeit so exegesirt und interpretirt, wie es Rabb. Hirsch in vorstehender Notiz gethan, so müssen wir freilich den Ausdruck unseres Erstaunens über manche talmudische Deutung und Satzung erheblich abschwächen und können ihm und Seinesgleichen nur die oft citirten Worte zurufen: עד מתי אתה מעות עלינו את הכתובים?

---

1) Es ist ganz unklar, was Rabb. H. durch diese Worte zu beweisen glaubt.

2) Die Bedeutung von טרף als „Nahrung" gehört wahrscheinlich einem ganz anderen Wortstamm an, gleich τρέφειν.

Auch in Bezug auf die Etymologie und den Begriff des Wortes נבלה, Aas, kann wohl keine Unklarheit obwalten; es stammt vom Worte נבל, verwandt mit נפל, fallen; נבלה bedeutet somit „Gefallenes", gerade so wie das lat. cadaver von cadere, fallen. נבל ist, wenn auch nicht ganz identisch, so doch dem נפל äusserst nahe stehend, נבל wird gebraucht vom „Hinwelken" der Blätter und Früchte, welches Phänomen dem Abfallen derselben vorangeht; auch vom Zusammenbrechen und Hinsinken der menschlichen Kraft, wie 2. M. XVIII, 18 נבל תבל. Aber auch נפל wird vom Verenden, dem tödtlichen Hinfallen belebter Wesen gebraucht; so 5. M. XXI, 1 חלל . . . נפל בשרה; Richter V, 27 כרע נפל שכב: 2 Sam. I, 28 איך נפלו גבורים. So bedeutet Ps. LVIII, 9, Hiob. III, 16 נֵפֶל das dem Mutterschoos entfallene, todtgeborene Kind. Zu Jerem. XIV, 21 אל תנבל כסא כבדך bemerkt Kimchi אל תַּפילהו לארץ, und Richter XIV, 8 haben wir es so unzweideutig wie möglich: מפלת האריה, Cadaver des Löwen. Zu meiner grossen Befriedigung finde ich diese meine Hypothesen über die Verwandtschaft von נבל und נפל, sowie über die schlagende Beweiskraft des letzten Citates — Hypothesen, die ich vor Jahren bereits niedergeschrieben, jetzt zu meiner Ueberraschung im Parchon bestätigt. Derselbe sagt nämlich: ומזה נקרית נבלה משום שהוא נפילה, תדע הה"א ויסר לראת את מפלת האריה.

So wird denn also mit נבלה ein Cadaver, hingesiechtes, verstorbenes Thier bezeichnet: 3 M. XI, 29 lesen wir וכי ימות מן הבהמה . . . הנגע בנבלתה, also wenn es gestorben oder doch das Siechthum so weit vorgeschritten ist, dass das Thier doch bald hingesunken, verreckt wäre, ist es נבלה nicht im Entferntesten aber, wenn es etwa nicht rituell geschlachtet ist. Und von dieser eben citirten Stelle dürfen wir wohl sagen: וזה אב לכולן. Das ist auch die Auffassung der rabbinischen Autoritäten, wo sie sich nüchtern, unbefangen von rabbinischen Fictionen, äussern: Chinuch, § 451: דודאי נבלה סתם תקרא בהמה שמתה מאליה מחמת חולי או באיזה ענין שת מות. So lässt sich aber auch wohl mit vollster Berechtigung der Schluss ziehen: טרפה דומיא דנבלה, da נבלה unzweifelhaft ein todtes Thier und mit ihm טרפה gewöhnlich zusammengestellt ist, so bedeutet nach der Schrift das letztere ein

„Zerrissenes" und wirklich „Todtes" oder doch von einem wilden Thier so übel Zugerichtetes, dass es bald verreckt wäre, aber nicht etwa Schadhaftes, nach rabbinischer Interpretation und Legislation.

Mit נבלה ist dann auch der Begriff des Anwidernden, Ekelhaften verbunden; das Thier ist hingesiecht, und wenn auch noch nicht verwest, so doch in der Verwesung begriffen oder derselben nahe. Es kann daher in der Schrift, wie 1. Kön. XIII, 24, נבלה für טרפה vorkommen, nicht aber, wie kaum gesagt zu werden braucht, umgekehrt טרפה für נבלה, denn das erstere ist eine speciellere, engere Kategorie, נבלה die weitere, allgemeinere Classe von todten Wesen; das weitere und allgemeinere kann wohl unter gewissen Umständen die speciellere, engere, aber nicht umgekehrt, decken und in sich schliessen. Ich glaube auch nicht fehlzugehen, wenn ich behaupte, dass jedes, wenn auch geschlachtete Thier, wenn es später im Zustande der Verwesung sich befindet, von der Schrift als נבלה betrachtet, denselben levitischen Vorschriften unterliege und das שחוטתי מטהרת מידי נבלה in Bezug auf dasselbe völlig gegenstandslos und hinfällig sein würde.

Da nun dem Begriff von נבלה die Vorstellung des Anwidernden, Ekelerregenden anhaftet, so scheute man sich, die Bezeichnung נבלה für den menschlichen Leichnam zu gebrauchen. Selbst, wo es sich um Verunreinigung an der menschlichen Leiche, — nach der Schrift die intensivste Unreinheit und bei den Rabbinen אב הטומאה — und um die dagegen vorgeschriebene Lustration handelt, wird der menschliche Leichnam nicht נבלה genannt. Es heisst immer הנגע במת לכל נפש אדם oder הנגע בחלל (4. M. XIX, 11 und 18), nicht aber בנבלת אדם. Nur da, wo der Mensch durch todeswürdiges Verbrechen sein göttliches Ebenbild verleugnet hat, wird diese abschreckende Bezeichnung נבלה auch auf ihn angewendet. Von Verbrechern heisst es 5 M. XXI, 23 לא תלין נבלתי על העץ: von Isebel 2. Kön. IX, 37 והיתה נבלת איזבל כדמן. Von dem dem ausdrücklichen Verbote Gottes zuwiderhandelnden Propheten ist 1. Kön. XIII, 24 und dem in Abgötterei versunkenen Israel wird mehrmals die Bezeichnung נבלה angewendet. Es giebt nur zwei Ausnahmen in der ganzen hl. Schr., wie Jes. XXVI, 19, —

worauf schon Elias Levita im תשבי aufmerksam macht — und Ps. LXXIX. 1 נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף השמים, was aber, im Sinne der Feinde gesprochen, die die Leichname Israels wie thierische Aeser behandelten.

Es bedarf hierbei kaum der Bemerkung, dass wie רע und טוב und so viele andere Wörter, so auch נבל und נבלה alsbald auch von der rein-physischen und materiellen Bedeutung auf's sittliche übertragen wurden. Daher נבל der moralisch Verwelkte, Gesunkene, Niederträchtige; נְבָלָה sittliches Verdorrtsein, Gesunkenheit, Schandthat; Jerem. XVI, 18 wird es auch von Götzen gebraucht, die für abscheulich und verunreinigend gehalten werden! בגבלת שקוציהם ותועבות, und Hosea II, 12 אגלה את נַבְלָתָה ist נבלות auf pars obscoena angewendet, wenn auch als ἅπαξ λεγ. und mit Anspielung auf den buhlerischen Götzendienst des Volkes.

Aus alledem geht nun unumstösslich hervor, dass in der Schrift נְבֵלָה nur ein natürlich, nicht durch Menschenhände verendetes Thier, und טרפה nichts anderes als ein durch ein Thier zerzissenes Vieh bedeutet, und nicht etwa solches, welches erkrankt oder irgendwie — ohne von einem Thiere — organisch geschädigt ist, denn dies gehört, wie schon eben festgestellt, zur Kategorie נבלה. Das Letztere wird sogar von Is. Aramah in Akedah, porta 46, offen eingestanden, und setzt er sich hierdurch mit dem Talmudismus geradezu in directen Widerspruch, während er für die Düfteleien und Phantasmen des Rabb. Hirsch, wenn er sie gekannt, nur vornehmes Lächeln gehabt hätte. Auffallender Weise denkt Aramah aber nur an ein Wild, das auf der Jagd von Hunden zerrissen wurde: בשר בשדה טרפה לא תאכלו כאשר הם אוכלים כי יצודו ציד חיה או עוף ע"י הכלבים. — Auch die Karäer gehen in der Erklärung unseres Gegenstandes rationell zu Werke; so לבוש המלכות מצוות מספר ג' בסדר י"א: כתיב ואת החיה אשר תאכלו וגו' מזה המובן כי הבהמה הטהורה שהיא היה ר"ל בריאה שהליבתה בראוי ואכילתה כאכילת שאר הבהמות הבריאות שאינן חולות מותרות להשחט ולהאכל שלא אסרו לאכל אלא המוכה והפצועה . . . שכל אלו אינן יכולין להקרא חיה . . . והתלמודיים הוסיפו מצות בדיקה . . . או תהא סירכא מכנף אל כנף . . . והמציאו י"ח טריפות מה שלא עלה על לב נותן התורה. Man sieht, diese karäische Erklärung ist äusserst

vernünftig, sachgemäss und innerhalb der natürlichen und gebotenen Grenzen. Insofern sie aber ihr Axiom an das Wort חיה knüpft, als ob dasselbe in der Schrift exclusiv gesund bedeute und nicht vielmehr allgemein „lebend, lebendes Wesen", „Thier oder Wild", so ist sie allerdings ganz nach rabbinischem Zuschnitt, wie ja die jüngeren Karäer so oft Nachahmer rabbinischer Deuteleien sind, anstatt ihrem Princip gemäss sich an den stricten Wortlaut der Schrift zu halten. Ein älterer Karäer, nämlich Ahron b. Joseph, spricht sich daher gegen jenes Axiom und jene Schrifterklärung des jüngeren Karäerthums unumwunden aus; s. seinen מבחר zur Stelle: ואת החיה אשר תאכלו ואין הכונה שהוכיר שם חיה שיורה על חיות הבהמה בריאה כי כן נוכרה במעשה בראשית, er denkt nämlich an 1 M. 1 und sonst, wo חיה nichts anders, denn als „Thier" bedeutet. Und der Karäer Ahron ben Eliah der Jüngere, wie Delitzsch, L. Bl. des „Orients" 1840, S. 275 mittheilt, definirt טרפה als הדרוסה מחיה ועוף und verwirft die rabbinische Ausdehnung auf 18 Terefah-Arten, hält es zwar für richtig, dass die Schrift nur das Gesunde (חי=בריא) zu schlachten erlaubt, behauptet hingegen, dass das Krankhafte vor der Schlachtung erkennbar sein muss — und nicht erst nach dem Tode durch בדיקה zu eruiren ist.

Wenn wir nun auch die von uns gegebene und beleuchtete Bedeutung des נבלה und טרפה in der Schrift für unwiderlegbar halten, so sind wir doch, wie wir schon mehrmals zu urgiren für nöthig hielten, sehr weit entfernt, am todten Buchstaben haften zu bleiben. Wir erkennen es vielmehr an, dass nicht nur ein bereits verendetes Thier, sondern auch ein solches, welches durch Krankheit oder Siechthum dem Verenden nahe ist, unter נבלה[1]) sub-

[1]) Hätte der Talmudismus den biblischen Begriff von נבלה nicht so total entstellt, wäre er einer nüchternen treuen Exegese gefolgt, so durfte er nur durch äussere Vergewaltigung oder allenfalls äusseren Mechanismus entstandene Schäden und Gebrechen mit der Bezeichnung טרפה, dagegen alle anderen, ohne solche extremen Angriffe entstandenen Krankheiten, wie sie sich namentlich durch סירכות „dünne Fäden", בוציות „manche Art Tuberkeln", מראית „manche Art Farben an der Lunge" bekunden, wenn sie anders tödtlich wären, mit der Benennung נבלה belegen.

sumirt werden muss, und dass nicht nur ein durch Zerfleischung getödtetes, sondern auch ein durch Zerfleischung lebensunfähig gemachtes Vieh unter טרפה zu bezeichnen ist. Darüber aber zu befinden, die grössere oder geringere Lebensgefahr zu constatiren, ob der Krankheitsheerd ein localbegrenzter, nur das eine oder andere kranke Organ, theilweise oder ganz, das gesammte Fleisch und System und den ganzen Organismus afficirender ist, darüber zu befinden müsste — nicht der Theologie, dem Rabbinismus — sondern der Veterinärkunde auf der Höhe ihres dermaligen Standpunktes überlassen bleiben; dieser, nicht der uncompetente Schächter, müsste das Forum der Visitation bilden und ihren auf Erfahrung und Sachkenntniss beruhenden Entscheidungen hätten wir uns zu fügen. Das gerade wäre so ganz im Sinne der Schrift 5 M. 17, 8 und 9. Auch die Gemara erkennt ja in vielen recht streng religiösen und ceremoniellen Fragen die Superiorität und Autorität der profanen Wissenschaft des Specialisten an. Ist ja dem Ermessen des Arztes anheimgestellt, ob ein Schwächling das Fasten am Versöhnungstage beachten oder unterlassen müsse; ob die Beschneidung an einem Kinde — wie es pentateuchische Vorschrift ist — am achten Tage nach der Geburt vollzogen oder länger hinausgeschoben und unter Umständen ganz unterlassen werden solle. S. auch Niddah 22b: מניקה באשה שהיתה מפלת במין קליפות ושאלו (חכמים) לרופאים, ושוב מעשה ושאלו לרופאים.

Gehen wir nun von der Bibel zum Standpunkte der Mischnah über, der sich in wenigen Zeilen constatiren lässt.

Die Mischnah.

Sie stellt Chul. III, 1 achtzehn Kategorien von Krankheiten, bei Weitem grösstentheils Verletzungen auf, die sie für tödtlich hält, und erklärt danach das von einer derselben befallene Vieh für טרפה. Jene 18 werden i. d. Gem. in 8 zusammengezogen, enthalten in der vox memorialis: ד"ן חנ"ק נפ"ש, näml. דְּרוסה von einem Raubthier oder Raubvogel mit den Klauen gepackt: נְטולה, eines Gliedes beraubt; חֲסרה, (von der Geburt an) eines Gliedes ermangelnd; נְקובה, wenn manches Organ durchlöchert; קְרוּעה, in einem gewissen Körpertheil aufgerissen; נְפולה, von

einer gewissen Höhe heruntergefallen: פְּסוּקָה auseinandergetrennt, z. B. in der Kehle; שְׁבוּרָה, mit zerbrochenen Gliedmassen behaftet. — Als oberster Grundsatz äussert aber die Mischnah noch ganz rationell: כל שאין במה חיה טרפה, was unter ähnlichen Umständen nicht leben kann, gilt als טרפה. Mit den aufgestellten Kategorien hat also die Mischnah tödtliche Pathologien im Auge. Es ergiebt sich hieraus mit schlagender Consequenz, dass die Mischnah selbst es aufgegeben hätte, irgend eine Kategorie für טרפה oder נבלה zu erklären, wenn deren tödtlicher Charakter von der competenten Wissenschaft bestritten worden wäre. Man wird daher einräumen müssen, dass unser Verlangen, die Veterinärkunde und nicht den Ritualcodex das entscheidende Wort sprechen zu lassen, ganz im Geiste der Mischnah ist; denn wer kann mehr als der auf der Höhe der derzeitigen Wissenschaft stehende, durch Specialstudien und concentrirte Praxis geschulte Thierarzt geeignet sein, Krankheits- und Todes-Ursachen und Symptome im Viehe zu erkennen und bestimmt zu umschreiben? Und dies tritt um so entschiedener hervor, wenn wir mit dem genannten leitenden Grundsatz der Mischnah כל שאין במה חיה טרפה, dass nämlich die Lebensunfähigkeit als Requisit für טרפה gilt, die bereits oben citirte Auseinandersetzung des Maimonides in Verbindung bringen: תיל טרפה לכלב תשליכון אתו עד שיששה אותה בשר הראוי לכלב הא למדת שהטרפה האמורה בתורה היא שטרפה אותו חית היער ונטה למות הואיל ואי אפשר שתחיה ממכה זו הבאה עליה. Wohl gemerkt: um als טרפה zu gelten, muss das Thier entweder dem Tode nahe sein, נטה למות, oder nicht mehr von der Wunde gesunden können. Nun, wer sollte darüber, ob das Vieh dem Verenden nahe ist oder nicht, und über das אי אפשר und אי אפשר, ob es gesunden kann oder unfehlbar crepiren muss, zutreffender, gründlicher und verlässlicher entscheiden können, als der geschulte Fachmann, der erfahrene Specialist: der Veterinärarzt?

Gemara.

Während wir uns, wie wir zeigten, mit der Mischnah und den 8 oder 18 Kategorien, sofern dieselben durch äussere mechanische Gewalt verursachte Verletzungen in sich fassen, immerhin noch

einverstanden erklären können, ist es mit der Gemara anders bestellt. In dieser wird der Gesichtspunkt, dass das entscheidende Merkmal des טרפה, wie es der biblische Begriff ist, tödtliche externe Gewalt-Einwirkung sei, vollständig verlassen. Sie hat, wovon ich aber gegenwärtig abstrahire, zu jenen י"ח טריפות ihr קולית הדרך שקפץ ממקומו a) und בכ"ג שב שמע"תתא hinzugefügt, d.i. a) טחול שנקבה נקב מפולש במקום עבה שבו b) לקתה בכוליא c) גלגלת שנתרוצצ' f) ;סימנים שנדלדלו ברובן d) ;נעקרה צלע מעקרה e) (שב שמעתתא) בשר החופה את רוב הכרס אם נקרע ברבו g). — חסרון a) בהמה שנחתכו רגליה האחרונים מן הארכובה ולמעלה b) ;בשדרה c) ;גלודה d) חרותה בידי אדם (בכ"ג). Wie gesagt, von dieser Vermehrung der Kategorien sehen wir ab. Sie bezeichnet aber auch unbedeutende Anomalien als טרפה, die nicht gewaltsam von aussen, sondern durch Krankheit und sonstige Erschlaffung entstanden sind und daher nicht unter טרפה sondern unter נבלה „von selbst Verendetes oder Hinsiechendes", zu subsumiren sind. Dahin gehört namentlich das weite Gebiet der sogenannten סירכות Fädenanhängsel an der Lunge, die für die Lebensfähigkeit des Thieres meist ganz irrelevant sind, welche und ähnliche Weiterungen, nach Maimonides' Zählung, in dessen Nomenclatur ה' שחיטה, 10, 9, zu nicht weniger als 70—72 sich entwickeln.

Maimonides, der, auf seine eigene veterinäre und medicinische Wissenschaftlichkeit gestützt, einen der Schäden entschieden gegen den Talmud als טרפה erklärt[1]), spricht an anderer Stelle wieder

---

[1]) Maim. ist, wie sonst oft, hier mit sich im Widerspruch. Hilch. Schech. 10, 12 erinnert er: dass dem von den Altrabbinen oder israel. Gerichtshöfen aufgestellten Speiseverboten keine andere hinzuzufügen seien, selbst wenn die medicinische Wissenschaft überzeugt, dass in manchem Falle das Thier nicht mehr lebensfähig sei, sondern hinsiechen würde, und trotzdem erklärt er ibid. 23, 8 den Fall ניטל לחי העליון „wenn dem Thier die obere Kinnlade fehlt" für טרפה gegen die Mischnah Chul. 3, 2, die sogar ניטל לחי התחתון „wenn dem Thiere die untere Kinnlade fehlt," für כשר hält, geschweige denn ניטל לחי העליון zum Genuss gestattet, wie schon die Gelehrten in Lunell mit Recht bemerkten. (S. Kes. Mischneh z. St.) Ich sage mit Recht, — aber nicht aus medicinischen Gründen — darüber, ob dieses oder jenes lebensgefährlicher, hätte die heutige Veterinärkunde zu entscheiden. Aber wenn ניטל לחי העליון im Sinne des

mit einem Federstrich dem Talmud gegenüber der Wissenschaft der Aerzte auf dem fraglichen Gebiete alle und jede Competenz ab. Das ist so seine Art, Unbequemlichkeiten zu schaffen und Erschwerungen herbeizuführen.

In Hilch. Schech. 10, 13 sagt er: „Wenn auch einige der von den Alten als Trefah erklärten Fälle nach dem Standpunkte unserer Wissenschaft nicht tödtliche sind, das Thier wohl am Leben erhalten werden kann, so haben wir uns doch nur nach dem Verdict der alten Weisen zu richten.“ Aber die Chachamim haben eben manche Verletzung nur deshalb für טרפה erklärt, weil sie nach dem damaligen Standpunkte der Veterinärkunde glaubten, „dass das Thier nicht mehr lebensfähig sei.“ שאי אפשר שתחיה ממכה זו. Wenn aber Queseph Mischneh unseren Maim. mit Gem. Chul. 54a rechtfertigen will, welche bei ihrem כשר-Verdikt beharrte bei Krankheitsfällen, die sich durch die Erfahrung als tödtlich erwiesen und dem Einwurf „wir sehen doch, dass dergleichen tödtlich ist“ והא קא חזינין דמתא mit der Behauptung begegnet: die Erfahrung lehrt, dass durch Anwendung eines ärztlichen Medicaments das Thier am Leben erhalten würde“ גמירי דאי בדרי לה סמא חיה so sind wir wiederum gegentheils zu dem Schlusse berechtigt, dass die Gemaristen, wo sie das טרפה aussprechen, bei ihrem non possumus nicht beharren, sondern von den Fortschritten der Wissenschaft und den Ergebnissen der Erfahrung sich bestimmen lassen und unserm Maim. ihr ובי להוסיף על הטרפות יש „Sollen wir etwa zu den aufgezählten Trefah-Erklärungen noch andere hinzufügen?!“ zurufen würden [1]).

Talmud טרפה wäre, durften Mischnah und Gemara nicht darüber schweigen und zu einem Irrthum, zu Uebertretung eines Speiseverbotes, Veranlassung geben, So Adereth im Thorath habaj.: מפני שא״כ מפני מה לא נשנית טרפותו במשנתנו ולא נזכר בגמרא גם כן. Derselbe Schluss ist aus Siphra zu Schemini zu ziehen (In der ed. Weiss ist das. III, 8 S- 48b ein grober Druckfehler; es muss dort heissen: ניקב הלב ולא לבית חללו.

[1]) Der nichts weniger als philosophirende oder rationalisirende, hochorthodoxe, aber gründliche R. A. b. D. ist mit dem übereifrigen Erschwerer Maim. oft ganz und gar nicht einverstanden. So l. l. אמר אברהם: ברוב דברים לא יחרל פשע ואם ניקב סמפון תחתיו מה בכך. An einer anderen Stelle: א״א: אין בכאן לאתבלין ולא מלח יהמבין יבין und noch anders

Noch weniger kann uns R. Sal. Adereth (Resp. 98) durch sein Anathem über die Wissenschaft auf diesem Gebiete in unserem Urtheil wankend machen. Adereth, wie alle zelotischen Rabbinen des Mittelalters, das auf dem Gebiete der jüdischen Theologie leider noch in unsere Zeit hineinragt, betrachten es in ihrer Einseitigkeit und Kurzsichtigkeit als ihre höchste heiligste Aufgabe, sämmtliche Aussprüche des Talmud auf allen Gebieten für unfehlbar zu erklären und den späteren Geschlechtern eine gleichberechtigte Intelligenz, genaueres Quellenstudium und wissenschaftlichen Fortschritt abzusprechen. So äussert sich R. Sal. b. Ad. l. l. ואם יתחוק בטעותו ויאמר לא כי אהבתי ורים והם אשר ראו עיניהם ואחריהם אלך נאמר אליו: להוציא לעז על דברי חכמים אי אפשר, ויבטל המעיד ואלף כיוצא בו ואל תבטל נקודה אחת מזה שהסכימו חכמי ישראל הקדושים הנביאום ובני הנביאים. „Tausend Aussprüche der profanen Weisen und ihrer Erfahrungen sind für nichts; nicht ein Tüpfelchen, nicht ein Pünktlein der heiligen Weisen in Israel darf schwinden, die als Propheten und Söhne der Propheten zu betrachten sind.“ Dies — „auch nicht ein Punktlein“ — beiläufig bemerkt, erinnert unwillkürlich an den Ausspruch Jesus': „Himmel und Erde werden vergehen, aber nicht ein Titelchen vom Gesetze Moses“, nur dass Adereth dies auf die gigantische talmudische Auslegung und Gesetzgebung ausdehnt — und der ganze Tenor der Adereth'schen Mahnung an das geflügelte Wort eines bekannten modernen Staats- und Kirchenrechtslehrers und Führers des preussischen Obscurantismus, eines jüdischen Apostaten: „Die Wissenschaft muss umkehren!“ Und dennoch glauben wir kaum, dass die Talmudisten selbst, oder wenigstens die hervorragendsten und lichtvollsten unter ihnen, sich für alle Zeiten und auf jedem Gebiete als unfehlbar gestempelt sehen wollten. Aeussern sie ja den schönen Wahlspruch: „Wer ist weise? Derjenige, der von Jedermann lernt,“ und אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים תאמן: „Nimm die Wahrheit an, von wem sie auch, selbst wenn sie von Heiden kommt!“ Und dass sie dies nicht blos theoretisch gemeint, sondern auch als Norm für die

wo: משובש, זה פירוש. Hätte doch die heutige Ultra- oder Neuorthodoxie den Muth so vielen längst als durchaus unbegründet erkannten, ganz ungerechtfertigten Erschwernissen frei und offen entgegen zu treten!!

religionsgeschichtliche Praxis befolgten und befolgt sehen wollten, ist durch die Thatsachen erhärtet, dass sie medicinische Experten häufig zu Rathe gezogen und nach deren Gutachten oft sogar ihre eigenen Bestimmungen abgeändert, resp. in erleichterndem Sinne umgestaltet. So, was wir bereits citirt, Midda 22b: מעשה באשה שהיתה מפלת כמין קליפות ושאלו לרופאים, ושוב מעשה ושאלו לרופאים ואמרו להם אם נמוחו טמאה. Und in Bechor. 28b und Synhedr. 33a finden wir, dass sie auf Grund eines ärztlichen Ausspruches sogar etwas früher von ihnen Verbotenes oder allgemein für verboten Gehaltenes hinterher erlaubten: מעשה בפרה שניטלה האם שלה... והתירוה שאמר תורום הרופא אין פרה יוצאת מאלכסמר' שאין חותכין האם שלה. Auch Chul. 77a: נקדר כמין טבעת מהו? ופשטנא מהא דאמר ר' יהודה דבר זה שאלתי לחכמים ורופאים. Wo also die Talmudisten selber ein solch leuchtendes Vorbild geben, der Superiorität externer Wissenschaft rückhaltlos Rechnung trugen, ist es da nicht entmuthigend und betrübend, wenn die Epigonen des Talmuds die fortgeschrittene Wissenschaft desavouiren, ja verhöhnen? Ist es zu rechtfertigen, wenn ein sonst hervorragender Rabbi, wie Is. b. Schescheth (resp. 447), wie ein unfehlbarer Pabst dekretirt:

שאין לנו לדון בדיני תורתנו על פיחכמי הטבע והרופאים „Auch auf hygienischem Gebiete seien nicht Aerzte und Physiker, sondern die Talmudisten die massgebenden Competenzen?"

Unbedingte blinde Unterwerfung unter den Talmud wird verlangt, selbst wenn dessen Behauptungen als schnurstracks dem genauer geprüften Sachbestande und dem wissenschaftlich besser erkannten Wesen der Dinge zuwiderlaufend sich erweisen. ואם תדין בדיני הטרפות ע"פ חכמי הרפואה שכר הרבה תטול מן הקצבים וכמה וכמה אחרים שאנו אוסרים כמו כל הסרכות וכל המראות הפוסלים בריאה וכן בדיני הדרוסה ואחרים שאין ספק שהם מלעיגים בנו עליהם, יוצק זהב רותח לתוך פיהם... [1]) אנחנו על חכמנו ז"ל נסמוך אפי' יאמרו

[1]) Eine wohl dem Nachmani entlehnte Verwünschungsformel, beiläufig bemerkt, welche gleich der von dem sonst toleranten wissenschaftlich gebildeten hochbegabten Dichter Bedarschi Penini in seinem berühmten כתב התנצלות gegen Galen ausgesprochenen ישחקו עצמותיו es zur Genüge darthut, dass leider auch manche jüdische Theologen das

לנו על ימין שהוא שמאל. שהם קבלו האמת ופירושי המלות איש מפי איש עד משה רבינו ע״ה. לא נאמין אל חכמי הגוים והישמאלים שלא אפי׳ יאמרו לנו על ימין שהוא שמאל. דכרו רק מסברתם וע״פ אזה נסתן ist natürlich ein Anklang an das Wort: „Selbst wenn das Synhedrum Rechts für Links und Links für Rechts erklärt, hast du dich ihm zu fügen.“ Diese Forderung, die unter Umständen und in begrenzter Einschränkung an sich eine vollkommene Berechtigung hat — denn ohne die Anerkennung eines staatlichen höchsten Gerichtshofes würde das Civil- und sociale Leben jeder Grundlage und jedes Bestandes entbehren! — ich sage, jene

Fluchen und Verdammen gründlich verstanden haben. Nur wenige grosse Geister erhoben sich über die Vorurtheile ihres Zeitalters; wir erleben dies noch in unsern, wie vor 900 oder 1000 Jahren, in jüdischen, wie in christlichen Gelehrtenkreisen. Dünkelhaft, pfäffisch hochmüthig, — um nicht ein noch strengeres Urtheil über sie zu fällen — lauten, wie mehrere oben citirte, Adereths Worte: אפילו יצאו כמה ויאמרו בן ראינו אנו מכחישין אותן כדי שידא דברי חכמים קימין „und betheuern selbst Mehrere als Augenzeugen einen dem Talmud widersprechenden Verlauf (einer Krankheit), wir weisen sie zurück, damit nur die Autorität der alten Weisen erhalten bleibe“. Wie wohlthuend und belebend diesen engherzigen, chauvinistischen Aussprüchen des zelotischen, einseitig nur talmudisch gelehrten Adereth gegenüber, der, wie viele Andere, ohne eine Ahnung von ihnen zu haben, über die exakten Wissenschaften den Stab bricht, klingen die anmuthenden, die volle Bedeutung und Autorität der Wissenschaft anerkennenden Worte des eben so gründlich rabbinisch gelehrten, wie allseitig, auch mathematisch gebildeten R. J. Heller, der sich in seinen Additamenten zur Mischnah gegen den Talmud auf Euklid beruft, den er den Mathematiker der weisen Stadt Athen nennt. Dieser Zeitgenosse Galilaeis ruft diesbezüglich einer hochorthodoxen talmudischen Autorität des Mittelalters, die sich auf die Mischnah beruft, zu: Gerathen wir mit unserer Behauptung auch in Widerspruch mit der Mischnah, so werden wir doch um deswillen nicht desavouiren, was wir mit den Sinnen wahrnehmen oder die exakten Wissenschaften als objective Wahrheit hinstellen, die doch wahrlich unwiderlegbar sind (Mischnah Kilajim 3, 1). Auch Maim. zu dieser Stelle weist zum besseren Verständniss der dort aufgestellten Sätze auf die geometrische Wissenschaft hin. Möge durch Handschriften oder alte Drucke festgestellt werden, ob Maim. Worte daselbst lauten לא שיתכאר oder או שיתכאר לו במופת. In mehreren Mischnaoth-, wie in den verschiedenen Talmuden-Ausgaben, die ich vor mir habe, finden sich diese beiden sich widersprechenden Lesarten vor.

Forderung hat aber mit der nichts gemein, dass auch jedem talmudischen Ausspruche ein gleiches Mass blinden Gehorsams auf allen Gebieten und für alle Zeiten zukomme. Und was rabbinische Kurzsichtigseit und verblendeter Chauvinismus an extravaganten Behauptungen leisten können, beweisen u. A. Chagis Leket hakemach J. D. 15b: אפילו תימא שבעלי נסיון היו מוכיחים היפך מדברי החכמים לא תאבה להם ולא תשמע בקולם כי הכמי ישראל האמתים ידעו והשיגו בכל המושכל מה שלא השיגו ולא ישיגו כל חכמי העולם und R. Eleas. Fleckeles Resp. Jor. D. N. 325: גם בחכמת הרפיאות נסיונו אחור בני ישראל מדורות הראשונים Während der erstere also meint, dass die Talmudisten in der Wissenschaft, in jeder Wissenschaft das Höchste erreicht haben und unübertreffbar sind und bleiben werden, proclamirt der letztere, dass auch auf dem Gebiete der Medicin unsere Zeit im Vergleich zur talmudischen Rückschritte gemacht habe! Ob es demnach nicht auch Sünde wäre, Sünde gegen unser eigenes Körper- und Seelenleben, uns in Krankheitsfällen von modern geschulten Aerzten und mit gegenwärtig approbirten Medicamenten und chirurgischen Mitteln, anstatt mit den Methoden und nach den Recepten des Mittelalters behandeln zu lassen?

Also viel mehr, als die Tannaiten und Amoräer stellen deren spätere Epigonen unserem beschränkten Unterthanenverstand ein so klägliches Armuthszeugniss aus.

Wir kommen nun auf unser früheres engeres Thema zurück. Wir sehen, dass durch die talmudische Exegese das einfache und klare biblische טרפה-Gebot und noch weit mehr נבלה, wie sich w. u. ergeben wird, ungeheuerlich erweitert und erschwert wurde. Vermittels der gleichen wort- und sinnwidrigen Interpretation wurden aber auch, wie dies nur ganz natürlich ist, der Schrift zuwiderlaufende und sonst ungerechtfertigte Erleichterungen eingeführt, die einer Besprechung bedürfen. Nach der mosaischen Satzung 3 M. XXII 30 טרפה darf nur dem Hunde vorgeworfen, (nicht aber einem Nichtisraeliten) verabreicht werden, zum Unterschiede von נבלה, das nur dem Israeliten selbst zum Genusse verboten ist, dem Fremdling und Nichtisraeliten dagegen geschenkt oder verkauft werden mag; 5. M. XIV, 21. Wir sehen hier von dem Wider-

spruch[1]) ab, dass nach 3 M. XVII, 15 auch der גר nach dem Genusse von נבלה וטרפה sich reinigen muss, während nach 5 M. XIV, 21 einem גר unbedenklich נבלה zum Essen gegeben werden darf, und wir enthalten uns an dieser Stelle der Untersuchung[2]), ob sich die Schwierigkeit durch eine Unterscheidung zwischen גר צדק und גר תושב heben, sowie ob überhaupt diese talmudische Unterscheidung sich biblisch rechtfertigen lässt. Wir constatiren nur die Thatsachen und fügen zur näheren Erörterung hinzu: bei נבלה ist levitische Reinheit das ausschliessliche oder doch vorherrschende Motiv; bei טרפה hingegen, obgleich 3 M. XVII, 15 und XXII, 8 auch dieses Moment hervorgehoben wird, ist neben diesem zugleich die Gefahr für Leben und Gesundheit massgebend. Es ist zwar richtig, dass die Schrift den Schwerpunkt ausdrücklich in die theokratische Reinheit legte: „heilige Männer sollt ihr mir sein!" Doch sind damit Gesundheitsrücksichten keineswegs ausgeschlossen, wie wir w. u. zeigen werden. Diese Ansicht wird auch von A. b. Esra im Namen des R. Mose Hakohen ausgesprochen: הטרפה קשה מנבלה כי יש בטרפה בדמות שם רע שיזיק תולדת האדם ע"כ לא התיר לתתה לגר או למכר לנכרי כמו הנבלה. Es ist wohl aus dieser Stelle nicht ersichtlich, ob A. b. Esra selbst dieser Ansicht beipflichtet; doch adoptirt er sie in seinem באור הק' zum 2 B. M., ed. Reggio: והבשר שנטרף יש בו כדמות שם ע"כ התיר לתת נבלה לגר או למכרה לנכרי אבל לא הטרפה. Auch R. A. M. Porto in מנחה בלולה huldigte der gleichen Anschauung, ohne einen Gewährsmann zu nennen, und die Annahme einer Vergiftung seitens der Raubthiere findet sich im Ikkarim IV, 11 des R. J. Albo begründet: ובבעלי הטרף והעופות שדורסים . . . הכון להם (הטבע) בצפרנים אדם יטילו אותה בעת הדריסה כדי לבשל המזון ולדקדקו שֶׁכֹּח האדם וחומו עומד להם במקום האש לבשל הבשר. Desgleichen betonen die Karäer die Gefährlichkeit des Genusses von טרפה. Milchar zur Stelle לבלב sagt: שאינה ראויה לאכילת אדם כי תזיק תשליכון אותו und der

[1]) Dieser Widerspruch fiel auch dem Samaritaner auf, weshalb er 5 M. XIV, 21 in abweichendem Sinne übersetzt; s. Geiger im Hachaluz, Bd. VI, S. 21.

[2]) S. Note b, am Schlusse der Abhandl.

Supercommentar טורת כסף bemerkt: לכן החמיר בה הכתוב יותר מן הנבלה ולא אמר לגר אשר בשעריך תתננה[1]). Wir legen zwar auf diese Angaben kein grosses Gewicht; aber ihre sachgemässe und vernünftige Begründung erhellt doch für Jedermann, und hätte der Talmud in ähnlicher Weise den wirklichen Sinn der Schrift und den gesunden Menschenverstand sprechen lassen und den angeführten Unterschied zwischen נבלה und טרפה auch nur irgendwie berücksichtigt, so hätte er sich viele Folioseiten der Discussion und uns viele materielle Opfer und empfindliche Entbehrungen erspart. Andererseits hätte er aber auch nicht Erleichterungen befürwortet und eingeführt, für welche die Bibel nicht den geringsten Anhalt, ja vielmehr nur Motive für das Gegentheil darbietet. Der Talmudismus weicht aber vom Schriftsinn ab und versteht unter טרפה auch ganz unbedeutende innere Defecte; er konnte daher seine fingirten טרפה-Species mosaisch nicht strenger behandelt betrachten, als נבלה und gelangte in seiner motivirenden Commentirung consequenter Weise dazu, dem Schriftworte לבלב תשליכון אותו eine unser besseres Bewusstsein und sittliches Gefühl verletzende Deutung zu geben: אף הוא בכלב . . . ללמד שהכלב נכבד ממנו, eine Deutung, die wir Alle desavouiren, gegen welche wir im Namen der heil. Schrift, im Namen der Humanität protestiren und die wir am liebsten der Vergessenheit anheimgegeben hätten.

Ebenso wenig befreunden wir uns mit der Verstattung zum Genuss der מסכנות, eines gefährlich erkrankten Thieres, dem der Tod unmittelbar bevorsteht, wie sie in Mischnah Chul. 2, 6 und auch in der Gemara 37a ausdrücklich normirt ist. Vgl. Kiddusch. 21b: מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחיטות ואל יאכלו בשר תמותות נבלות und ganz ebenso Semach. cap. 7. Eine מסכנת wird also als im Sterben begriffen betrachtet, und doch hält der Talmud den Genuss für gestattet. Die Gemara bemerkt dazu: לא דברה תורה אלא כנגד יצה"ר. Ist denn aber die Lüsternheit nach dem Fleische eines hinsiechenden, im Absterben begriffenen Thieres wirklich so vorherrschend? Auch Maim. מ"א 4,11 normirt:

1) Theologus „Speisegesetze" S. 20 meint, unsere Stelle setzt den Wüstenzug voraus, wo kein Fremdling und Ausländer vorhanden.

בהמה שהיא חולה מחמת שתשש כחה ונטתה למות הואיל ולא אירעה מכה באבר מאיבריה הממיתין אותה הרי זו מותרת. Und ferner ibid. 4,12: אע"פ שהיא (המסכנת) מותרת גדולי החכמים לא היו אוכלין מבהמה שממהרין ושוחטין אותה כדי שלא תמות. Es wird also hier ein todtkrankes Thier zu essen erlaubt und nur für die besonders Auserwählten zum Genuss nicht für geeignet erklärt. Er fügt aber nochmals ausdrücklich hinzu: ודבר זה אין בו איסור „von einem Verbot sei durchaus nicht die Rede." Und so geht diese auffallende Erleichterung herab[1]) bis auf den Codex des R. Joseph Karo, 116,7: מסכנת המדקדקים מחמירים על עצמם שלא לאכלה: also nur die מדקדקים, die ganz Scrupulosen, die Ueberfrommen essen nicht die מסכנת, das gefährlich, tödtlich erkrankte Thier, während so Vieles, das die Veterinärkunde als eine ganz unbedeutende, ganz unwesentliche Krankheitserscheinung erklärt, von den Rabbinen als טרפה zum Genuss verboten wird[2]).

Woher nun diese auffallende Erscheinung, diese anomale Erleichterung bei der sonst so eifervollen Erschwerungssucht? Dass dieselbe nicht erst von uns erkannt, sondern schon früher beanstandet, doch in majorem Talmudi gloriam in der üblichen apologetischen Weise zurechtgestutzt und planirt wurde, beweist Cusari III, 49: ולמצות גבולים מדוקדקים עליהם בחכמה ואם לא יראו במעשים נאים הוריו ירחק מהם מכלי שיאסור אותם כמו בשר כום כום אשר הוא מותר בעבור שאינו בטוח ממות הבהמה הדיא ולאומר שיאמר כי תרפא והותרה והטרפה שנראית בריאה אסורה מפני שיש לה חולי ממית מכלי ספק ולא יתכן שתחיה ממנה ולא שתרפא ונאסרה וגם הסברות וההתחכמות ישובו הדעים האלו להיפך. Doch brauchen wir Talmudkennern gegenüber nicht erst zu sagen, dass

[1]) So kennt auch weder die Mischnah, noch die Gemara ein Verbot venerisch afficirter Thiere (die Perlsucht). Erst R. Salom. Lurja im 16. Jahrh., angeführt in Ture Sahab 116,6, hat des Ausschlusses derselben vom Genusse, aber nicht eigentlich als eines Verbotes, sondern nur als einer Gepflogenheit Erwähnung gethan. נהגו לאסור הנבעשים שגדל בהן מין שחין של נגע שרגילין למות בהן.

[2]) Philippson, Religionsl. III, S. 34, sagt: Die von der Tradition angegebenen Kennzeichen von „gesund" und „krank" sind nach dem Standpunkt der jetzigen Wissenschaft nicht mehr zutreffend, gehen theils unnöthigerweise zu weit, theils nicht weit genug.

diese und ähnliche apologetische Ausgleichsversuche durchaus unbefriedigend und sogar mit der Gemara selber in Widerspruch sind und somit keiner ernsthaften Widerlegung bedürfen.

Das Folgende dürfte uns indessen über jene phänomenalen Erleichterungen seitens des Talmud aufklären: Unter dem Begriff טרפה konnte der Rabbinismus מסכנת nicht rubriciren, da hierzu ein wesentliches Moment fehlt; denn לא אמרה תורה אלא כמין טרפת חיות ועוף, was doch selbst nach Maim. nicht in Abrede gestellt werden kann, nämlich, dass der Begriff טרפה einen Angriff, eine Schädigung von aussen her, am eigentlichsten freilich durch ein reissendes Thier, allenfalls aber, nach Mischnah Chul. 3, 1, durch einen Stoss, Fall oder Aehnliches voraussetzt. Aber auch in die Kategorie von נבלה, wohin מסכנת als krankes, gefährlich krankes, dem Verenden nahes Thier offenbar gehört, konnte dasselbe vom Talmudismus nicht eingereiht werden, weil dieser, wie wir bald sehen werden, den Begriff נבלה zu etwas ganz Anderem gestempelt hat, als er in der Schrift wirklich bedeutet. So war denn für מסכנת weder bei טרפה, noch bei נבלה ein Unterkommen zu finden, und es musste daher rabbinisch (wenn auch von der Veterinärkunde und dem gesunden Menschenverstand verurtheilt) für erlaubt erklärt werden[1]).

Wir sagten, dass נבלה vom Rabbinismus einen Begriff erhalten hat, welcher mit dem der Schrift nicht die allergeringste Gemeinschaft hat. Und das war nur eine natürliche Folge seiner, der rabbinischen, טרפה-Definition. Denn da er den einfachen wahren Sinn von טרפה, wie derselbe in der Schrift gegeben, ignorirte und 18 Species von טרפות als angebliche הלמ"מ aufstellte, so konnte er mit נבלה nichts mehr anfangen; dies war für ihn ein überflüssiges Glied in dem ganzen Organismus dieser Gattung von Speisevorschriften. Denn wozu bedurfte es erst des Verbotes von נבלה Gefallenem oder doch dem Verenden Verfallenem, wenn schon die geringste pathologische Unregelmässigkeit es zu טרפה macht? So wurde denn für נבלה etwas ganz Neues, etwas höchst Willkürliches ersonnen, Mischnah Chul. 2,4: כל

[1]) Vgl. das Raisonnement über מסכנת Chul. 37a.

שנפסלה בשחיטה נבלה וכל שנשחטה כראוי ורבר אחד גרמה לה ליפסל טרפה; es darf nämlich nur im Geringsten von den in der Schrift gar nicht erwähnten Schlachtregeln, die erst von den Rabbinen fingirt wurden, abgewichen werden, so belegen sie das Thier mit der abschreckenden Bezeichnung נבלה, Cadaver, Aas; es ist für den Israeliten verwerflich.

Der Schlachtritus, den wir an sich und noch mehr gegenüber der sich jetzt namentlich breitmachenden Empfindelei der Thierschützler für eine aus vielen Gründen höchst empfehlenswerthe Institution halten [1]), — ist so wenig biblisch, dass der Gesetzgeber auch in Bezug auf ihn ausgerufen haben würde: אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי. Die Schrift kennt nichts weiter als die Bezeichnung „schlachten", שחט, und zwar nicht für den Genuss profanen Fleisches, sondern nur für den Opferritus. Wie, wo und womit das Schlachten zu geschehen habe, darüber äussert sie sich nirgends auch nur im Geringsten. Doch haben die Rabbinen mehrere Schlachtregeln aufgestellt und diese sehr weit ausgesponnen. Welche Fülle von Observanzen gruppiren sich nicht bei ihnen um die von ihnen aufgestellten Normen: שהייה, דרסה, הגרמה, וניקור! [2]) Kann aber auch nur im Geringsten ernstlich behauptet

---

1) So ist auch, beiläufig bemerkt, von den Koryphäen der medicinischen Facultäten aller Länder und speciell von den massgebendsten Autoritäten auf dem Gebiete der Veterinärkunde die Humanität der jüdischen Schlachtweise anerkannt, und ich als rabbinischer Experte und in meiner kaltblütigen Unparteilichkeit muss dem aus vollem Herzen zustimmen (wenn ich auch, wie oben zu ersehen, gegen das rabbinische Bestreben, die Schlachtregeln aus der Schrift herauszudeuteln, Einspruch zu erheben habe). Wer die nachdrücklichen Anweisungen der Rabbinen über צער בעלי חיים kennt und weiss, wie sie, freilich dies auf Grund der biblischen Satzung, die Gefühle des Thieres zu schonen und Alles zu vermeiden, eingeschärft haben, was demselben unnöthigen Schmerz verursachen kann, wird jene Ueberzeugung theilen und sich weder von dem antisemitischen wüsten Geschrei, noch von der schlechtplacirten Sentimentalität gewisser Thierschutzvereinler irre leiten lassen.

2) Die drei mittleren Kategorien interessiren uns nicht, machen uns fast nichts zu schaffen; etwas, aber doch nur ein verschwindend Winziges: שהייה „Unterbrechung des Schächtaktes." Die grösste Schwierigkeit bereitet uns ניקור „Reissen", das Schlachtmesser darf nicht die ge-

werden, dass im Sinne der Schrift jedes Thier ein נבלה Cadaver. Aas ist, bei dessen Schlachtung gegen eine dieser fünf Kategorien gefehlt wurde? Gesteht ja der Rabbinismus selbst ein: נבלה סתם תקרא בהמה שמתה מאליה מחמת חולי או באיזה עון שתמות „Nebelah, Cadaver in der wirklichen wahren Bedeutung bezeichnet ein Thier, das von selbst oder sonst wie hingesiecht." Es kann somit höchstens nur im Lichte einer Schreckenstheorie (damit nämlich die minutiösen Schlachtregeln peinliche Beobachtung finden) angesehen werden, wenn sie als Cadaver, Gefallenes, als genusswidrig und levitisch verunreinigend, מטמאה במגע ובמשא, jedes Vieh hinstellen, das nicht genau so geschlachtet ist, wie es von ihnen bestimmt wurde; denn die jüdische, wie alle Hierarchien der Welt huldigen dem Princip: Pereat mundus, vivat auctoritas!

Der gerade ehrliche Onkelos übersetzt noch wortgetreu לא תאכלי כל נבלה mit לא תיכלון כל נבלה „esset kein Aas"; Pseudojonathan dagegen schon, nach der rabbinischen Verrenkung: כל דמיקלקלא בניכסא „wenn irgendwie gegen den Schlachtritus gefehlt." Diese pia fraus oder rabbinische Paraphrase findet sich schon zu 3 M. XVII, 15: אשר תאכל נבלה דייכל ביסרא דמטלק בקלקול נכסתא In ähnlicher Weise schiebt derselbe talmudische Fahnenträger in das einfache Bibelwort 4 M. XIX, ושחט אתה לפניו die Worte ein: (ובדנא אוחרן יום יתה קדמוי בתרין סימניא) nur widerfährt ihm hierbei durch seinen Uebereifer, die Discussion des Talmud in das einfache Bibelwort zu verpflanzen, das Malheur, dass er gerade gegen den Talmud verstösst, der ja bekanntlich normirte: שחיטה בשרה בור „es kann jener Schlachtakt bei der rothen Kuh auch von einem Nichtpriester vollzogen werden". Und nun gar seine Einschwärzung der rabbinischen achtzehn Trefoth-Kategorien (ודבדיקנה בתמני סדי טריפן[1]. Welch schwerer Lapsus wiederum durch seinen rabbinischen Uebereifer! Da die Kuh im Ganzen, mit Haut und Haaren verbrannt wurde, wie kann

ringste Scharte zeigen, auf welche Fühlung und Technik die Schächter viele Monate einexerziert werden müssen. (S. Note f S. 291)

[1]) Bereits o. S. 225 citirt.

hier von בדיקה die Rede sein? (S. Chul. 11a שריפתה בשחיא (שליטה.

Ueber die Beschaffenheit des Schlachtinstruments enthält schon die Mischnah Vorschriften, wonach wir schliessen, es liege ihnen die Absicht zu Grunde, dass dem Thiere ein möglichst leichter Tod bereitet, in der Tödtung jeder unnöthige Schmerz erspart werde. Das finden wir ganz in der Ordnung und empfehlenswerth, obgleich es nicht in der heiligen Schrift erwähnt ist; denn diese Usance zählt zu denjenigen, von denen man mit vollstem Rechte sagen kann: דברים שאלו לא נכתבו ראויין הן להצטוות. Sagt ja schon der Psalmist: „Gottes Barmherzigkeit erstreckt sich über alle seine Geschöpfe" und Spr. Sal.: „der Fromme empfindet, wie seinem Vieh zu Muthe ist." Und sehen wir ja, wie in unserer fortgeschrittenen Zeit Thierschutzvereine sich bilden, die auch auf eine möglichst schmerzlose Tödtung der Thiere bedacht sind, — in erfreulichem Gegensatz zu den in früheren Culturepochen und leider jetzt auch noch in manchen Ländern angestellten Stiergefechten.[1]) Trotz ihrer humanen und intelligenten Grundvorschriften sagte die Mischnah ja aber auch: השוחט במגל יד, בצור, בקנה שחיטתו בשרה „Schlachtung mit der Handsichel, Stein und dem Rohre", obgleich diese Werkzeuge dem ad hoc bestimmten Schlachtmesser an schnell und gründlich wirkender Leichtigkeit der Handhabung keineswegs gleichkommen, abgesehen davon, „dass sie kaum ganz schartenlos sein können," gilt als rituell".

Jedoch zum Erdrücken erschwerend sind die später gehäuften minutiösen Verordnungen, so beispielsweise, dass die שחיטה ungiltig, das Thier נבלה ist, wenn das Schlachten auch nur eine im eigentlichsten Sinne augenblickliche Unterbrechung erlitten hat, שהייה במשהו, wie dies die Gemara aufstellt. Und wie dieselbe, die das Schlachten für ein mosaisches Gebot hält, den Ausspruch thun konnte: בן פקועה הותר בשחיטת אמו „der

[1]) Bedauerlicher Weise gehören doch aber auch in cultivirten Ländern in unserer Zeit Parforcejagden, in denen auch arme unschädliche Thiere, und Distanzritte, in denen Pferde zu Tode gehetzt werden, zu den edlen Passionen.

lebende foetus braucht nicht geschlachtet zu werden" ist vollends für uns unerfindlich.[1])

Da, wie aus Alledem ersichtlich, das Schlachten auch für unseren eigentlichen Gegenstand טרפה und נבלה von so erheblicher

[1]) Zudem, wo bleibt hier die vom Talmud selbst so oft und nachdrücklichst eingeprägte Rücksicht für צער בעלי חיים Thierquälerei?! Auch anderweitig hat der Rabbinismus, nur um seine Schlachtregeln consequent aufrecht zu erhalten, deren Humanität zum Theil wieder paralysirt. So schreibt er vor, dass man ein Thier, das durch das rituelle Schlachten noch nicht todt ist, nicht durch das scharf und schartenlos geschliffene Schlachtinstrument vollends tödten darf; es müsse entweder durch einen starken Schlag oder festen Tritt getödtet werden oder dem allmäligen Verenden überlassen bleiben und zwar lediglich aus hierarchischen Motiven (s. Gem. Chul. 32a, Raschi Stichwort תיקו): וגראה דהשוחט רוב סמנים והשליך מידו והנוקף שוהה למות אסור לחזור ולהתיך דמיעוט בתורת שחיטה דמוטב שיבה על הציאר או ימתין עד שימות. Und in der That haben meine Augen es einigemal gesehen, dass ein Hahn, namentlich Puthahn, nach dem rituellen Schlachten noch lebt, herumläuft, frisst; der Schächter schlägt das noch lebende Thier an die Wand, bis es wirklich todt ist. (Und dies wird, beiläufig bemerkt, für rituell geschlachtet erklärt!) Wäre es aber nicht sowohl für das Thier, wie für den Anblick der Menschen, deren Gefühl durch solche Operationen verletzt oder abgestumpft wird, bedeutend humaner, wenn statt des Zertretens oder Schlagens oder des langsamen qualvollen Verendens das feingeschliffene Schlachtmesser nochmals angewendet würde? Das fragliche Verdict Raschis und des Sch. Ar. 23, 5 ist um so ungerechtfertigter und unrichtiger, als ja nach der Gem. Jebam. 120b und Gitt. 70b der Mensch, wenn selbst seine Speise- und Luftröhre ganz durchschnitten sind, deshalb doch noch in allen Rücksichten als Lebender zu betrachten ist: שחט בו שנים ואמר בתבו גט לאשתי הרי זה אינו und wiederum: שחט בו שנים הרי זה אינו גולה. Ich glaube daher, dass R. Jehuda in der Mischnah Chul. 27a nur deshalb dekretirte עד שישחט את הוורידים, nicht, wie die Gem. annimmt, damit das Blut besser ausfliesse, sondern weil er wusste, dass mit dem Durchschneiden (oder gar nur der grösseren Hälfte) der Luft- und Speiseröhre der Tod des Thieres sich noch nicht einzustellen braucht, und dass nur durch das Zerschneiden der וורידים der Halsschlagadern der Tod zu constatiren ist. Trotz Raschi und Sch. aruch sollte sonach ein wenn auch geschlachtetes, aber noch lebendes Thier nicht als rituell geschlachtet zu betrachten sein. Ich in meiner rabbinischen Praxis instruire die Schächter im fraglichen Falle, das Thier (den Vogel) nicht mit dem Fuss zu zertreten, nicht an die Wand zu schlagen, es auch nicht sich langsam zu Tode quälen zu lassen, sondern ihm mit dem

Bedeutung ist, so scheint es uns zweckmässig, an dieser Stelle auch die Institution der Schechitah, des rituellen Schächtens, eingehend zu erörtern.

Schechitah.

In der heil. Schrift ist von einer ausdrücklichen Vorschrift des Schlachtens überhaupt, wie von der Art, in welcher ein zum Verspeisen bestimmtes Thier getödtet werden müsse, nirgends die Rede. Nur das Verbot von einem lebenden Thiere Fleisch zu essen, können wir bei nüchterner Exegese wohl in 1 M. IX, 4 finden.[1]) Bei den Opfern hingegen, wo um eines höheren Zweckes willen — wie ja auch das Passah-Lamm zum Theil als Opfer zu betrachten ist — die Tödtung vollzogen wird, findet sich schon 2 M. XII, 6 die Bezeichnung ושחטו, was ohne Zweifel „schlachten" bedeutet; doch das wie? und womit? ist auch nicht am leisesten angedeutet. Gehen wir daher, um zu sehen, ob sich hierfür irgendwo und irgendwie ein deutlicher Fingerzeig entdecken lässt, alle Schriftstellen, die sich für diesen Zweck uns instruirend erweisen können, der Reihe nach durch.

Abel brachte dem Herrn ein Thieropfer, 1 M. IV, 4;[2]) wie er sein Opferthier tödtete, ist nicht weiter angegeben, eben so wenig, wie dies später von dem Opfer, das Noah nach der Fluth darbrachte, berichtet ist. Auf diese freiwilligen Opfer folgt 1 M. XXII der göttliche Befehl eines solchen, und zwar eines Menschenopfers. Dem Abraham wird geboten, seinen Sohn Isaak zu „opfern", ohne dass ihm die Art und Weise der vorangegangenen Tödtung[3]) näher

---

scharf und schartenlos geschliffenen Messer den Gradenstoss zu geben, um aber gegen den unfehlbaren Codex nicht zu verstossen, das so nicht mit einer Art Roheit, sondern sanft und milde getödtete Thier als rituell ungeniessbar zu erklären.

[1]) S. ob. S. 158 u. f.

[2]) „Von den Erstlingen seiner Schafe und ihren Fettstücken" ist, beiläufig bemerkt, wohl ein ἐν διὰ δοῖν = von den Fettstücken seiner Erstlingsschafe.

[3]) Die Agadah zeigt damit, dass Gott, als er den Isaak verschonen hiess, sich nicht widersprach; er habe ja nicht gesagt: „Schlachte ihn," sondern: „Bringe ihn herauf zum Opfer." Kein sehr geistreiches Sophisma;

bezeichnet wurde. Abraham nahm ein Messer, — wie מאכלת gewöhnlich übersetzt wird — nach der Etymologie wahrscheinlich ein Instrument, das zum Essen gebraucht wird — um seinen Sohn zu „schlachten“ לשחט את בנו. Dann finden wir beim Passah-Lamm 2 M. XII, 6, wie bereits citirt, die Bezeichung שחט, die später oft mit זבח abwechselt; beide Ausdrücke waren also promiscue gebraucht; doch wie die שחיטה oder זביחה vollzogen werden müsse oder worden sei, ist nicht im Geringsten angedeutet.[1]) Und so oft auch später noch so ausführlich über die Art der Zubereitung, Ausweidung und Verräucherung der Opfer gesprochen wird, ist die Art und Weise der Thiertödtung selbst in der Schrift vollständig mit Stillschweigen[2]) übergangen.

Doch der Talmudismus ist anderer Ansicht. Nach ihm weist die Schrift sowohl auf das Schlachten an sich, sowie auf dessen Methode hin. Er behauptet: Gott hat dem Moses die erwähnten fünf Schlachtregeln mündlich überliefert — הלכה למשה מסיני[3])

---

aber jedenfalls konnte doch nach dem Midrasch die Tödtung und Opferung in anderer Weise, als durch Schächten vor sich gehen.

[1]) Wie wenig die Schrift mit dem Wort שחט unser (und vollends rituelles!) „Schächten“ ausdrücklich bezeichnen will, ersehen wir, dass 4 M. XIV, 12, 40, wo vom Sterben der Israeliten durch eine Seuche die Rede ist, es ibid V. 16 heisst: וישחטם. Und hat Eliah, 1 Kön. XVIII, 40 die Baalspriester durchaus (und gar rituell!) geschlachtet und nicht vielleicht irgend eine andere Todesart angewandt? (s. auch Jes. 22, 13 zu ישחט צאן das Synonym הרג בקר.

[2]) Die Israeliten bedurften hierzu ebensowenig einer Anweisung, wie alle die alten und ältesten Völker, bei denen das „iugulare“ (franz. égorger) — bei den Römern stehender Ausdruck — „die Kehle durchschneiden“ zur Anwendung kam. Bei den Opfern wsr dies schon darum die geeignetste Art der Tödtung, weil das Blut gesprengt werden musste. Auch die Griechen beugten den Hals der Thiere zurück und schnitten in den Hals, Ilias I, 4, 447; II, 421. Es war also kein so schweres Problem, bedurfte durchaus nicht des Fingerzeiges und der Unterweisung Gottes, wie die Mechiltha glaubt: אף בשחיטה נתקשה משה שנ׳ וזה הדבר אשר תעשה את המזבח

[3]) Aus 3 M XVII, 13 kann aber gerade das Gegentheil geschlossen werden: ואיש אשר יצוד צוד חיה או עוף שפך את דמו וכסהו בעפר. Hier ist doch offenbar von einem auf der Jagd erlegten Wild die Rede, wobei an Schlachten nicht gedacht werden kann. Auch sub 5. M. XII, 23 כאשר

(Was es mit den dunkeln, sogenannten הל״מ auf sich hat, wird unten Art. תמורות ausführlich gezeigt.) Sifre zu 5 M. XII, 21 וזבחת צויתך (1 כאשר „Da sollst (besser: wirst) schlachten, wie ich Dir befohlen habe,“ — aus diesen Worten erhelle, dass etwas über das Schlachten angeordnet worden ist. Doch begnügt sich Sifre damit, dass in diesen Worten das Schlachten nur allgemein befohlen sei. Es wird daselbst aber noch eine jüngere Ansicht angeführt, welche sogar die speciellen Schlachtregeln dem Moses tradirt sein lässt und dies in dem angeführten Ausdruck angedeutet findet: דבר אחר רבי אומר כאשר צויתך מלמד שנצטוה משה על הושט ועל הקנה ועל רוב אחד בעוף ורוב שנים בבהמה. Dasselbe findet sich in Gem. Chul. 28a.

Von den Commentaren, die sich an diese Begründung anklammern, führen wir nur zwei an: Raschi und Bachje b. Ascher. Dieser hochorthodoxe Rabbinist und Mystiker führt zunächst die erste Erklärung als die einfache, sinnentsprechende an; hernach erwähnt er auch die andere, bezeichnet sie aber als künstliche, nicht sinngemässe, Deutung. Seine Worte lauten: וזבחת כאשר צויתך ע״ד הפשט כאשר צויתך בקרבנות שהרי לא מצינו בכל התורה צווי שחיטה ב״א בקרבנות שכתב שם ושחט את הבקר וע״ד מדרש רו״ל כאשר צויתך בסיני על פה מהל״מ הוא שאמרו מלמד שנצטוה משה על הושט ועל הקנה „wie ich Dir befohlen“: nach dem einfachen Sinn bedeuten diese Worte, wie ich Dir befohlen bezüglich der Opfer; denn ausser bei den Opfern finden wir ja in der ganzen Thora keine Vorschrift des Schlachtens. Nach rabbinischer Deutung (Deutelei) aber sei gemeint: wie ich Dir als הל״מ bezüglich der

יאכל את הצבי ואת האיל כן תאכלנו, wonach man also Hausthiere ganz wie Hirsch und Reh geniessen darf, lässt sich das Gegentheil schliessen, dass nämlich bei Hausthieren die Tödtung durch Schlachten, ebensowenig wie diese beim Wild die übliche ist, vorgeschrieben sei.

1) Aber da hätte es doch mindestens ושחטת und nicht וזבחת heissen sollen; das Letztere bedeutet ja blos „ein Thier zum Mahl zubereiten, herrichten,“ wobei die Form der Tödtung des Thieres ganz gleichgiltig ist. Uebersetzt oder paraphrasirte doch Pseudo-Jonathan 4 M. XXII, 4: ויזבח בלק בקר וצאן mit ויהר בלק Balak „stach ab“, aber nicht „schlachtete“. Man sieht also, welches Gewicht das weiter oben erwähnte: ממקום ששה oder שוב הטהו hat!

Speise- und Luftröhre befohlen. Raschi dagegen verschweigt zur Stelle im Pentat., wie auch in der Gem. die erste einfache Auffassung und erwähnt nur die zweite: למדנו שיש צווי בוכיהה האיך ישחט והן הלכות שחיטה שנאמרו למשה בסיני. Zu Gem. Chul. 28a sagte er? למד שנתפרשה לו מצות שחיטה בפה דהיכן צוהו בכתב?[1])

Wie wenig befriedigt von dieser Beweisführung aber der Talmud selber ist, ergiebt sich ja daraus, dass anderswo (Chul. 27a) die Frage aufgeworfen wird: מנין לשחיטה שהיא מן הצואר? nach einer anderen Lesart (Jalkut Rech): מנין לשחיטה מן התורה? Wer wird sich jedoch mit der Erklärung: שנאמר וישחט ממקום ששח חטהו auch nur im Entferntesten befreunden können? Und als ob die Lorbeeren, welche diese geistreiche Exegese errungen, einen anderen Rabbi nicht schlafen liessen, sehen wir alsbald einen edlen Wetteifer in der Nachahmung ähnlicher Beweisführungen entbrennen וזבחת ממקום שזב התהו[2]). Wie vage, ich möchte fast sagen, wie vexirend diese Art von Begründung ist, wie wenig ernst es der Gem. damit sein kann, erhellt, wenn es noch eines Beweises bedürfte, dass dies lediglich zeitkürzende, literarische Spielereien sind, auch aus dem Umstande, dass Chul. 30b dem וישחט wieder eine ganz andere Deutung gegeben wird: אין וישחט אלא ומשך וכה"א והב שחוט[3]) ואומר חן שחוט לשונם מאי ואומר וכי תימא שנטווה בחוט הוא ת"ל חן שחוט[4]) לשונם. Dasselbe וישחט, das oben ממקום ששח חטהו gedeutet wurde, wird hier von demselben Rabbi wieder in ganz anderer Weise gepresst.[5]). Man muss nur erstaunen, mit welchem Schein von Ernst alle diese Interpretationen vorgetragen

---

1) S. Note c) am Schlusse des. Art.

2) S. auch, wenn es noch eines Urtheils über diese Art von Exegese und Beweisführung bedürfen sollte, daselbst das, man möchte sagen, possenhafte Frage- und Antwortspiel, — anders kann man diese Discussion nicht bezeichnen. ואימא מגבי, ואימא מאזני — ואימא מחטמי, „vielleicht soll man von dem Schwanze, dem Ohre, von der Nase aus schlachten?"

3) Ebenso Sifra zu צו: יאין לשון שחיטה אלא משיכה שנ' והב שחוט

4) Nach dem Kethib fiele auch diese Spielerei von Beweisführung weg.

5) Dies haben schon die Tossaphisten zu St. nicht unbemerkt gelassen. Doch ist die letztere Deutung von ומשך gegen die früher angeführte noch die am wenigsten irrationelle.

werden, und ich würde es stets bezweifeln, dass die Talmudisten zu ihren eigenen Erklärungen Vertrauen hatten, wenn sie hier nicht mit Repliken und Dupliken, mit תיל מאי ואימר ,ובן הוא אומר und וכי תימא und die Sache so eingehend behandelt hätten.

Sehen wir uns aber die ventillirte Stelle unbefangen an, so werden wir sie ganz anders, als der Talmud auffassen müssen. Das ובחת באשר צויתך bedeutet: חולין brauchst Du nicht wie קדשים in Jerusalem zu schlachten, חולין können überall geschlachtet werden, wie dies in dem kurz vorher ausgeführten Gesetz über קדשים schon enthalten ist. Das באשר צויתך weist auf V. 15 zurück: רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר. Der Zusammenhang mit dem Vorigen rechtfertigt diese Erklärung vollauf. Ungefähr ebenso interpretirte A. b. Eliah in Keter Thora.[1])

Vielleicht bezieht sich auch das באשר צויתך insofern zum Früheren, als damit betont werden soll, dass auch bei חולין das Blut nicht genossen werden darf, obgleich es nicht wie bei קדשים an den Altar gesprengt wird. So auch Luzzato in המשתדל z. St. לדעתי מוכב לאסור הדם האמור למעלה פבוקי"ו :näml. ,באשר צויתך.

Es ist auch gar nicht so unwahrscheinlich, dass צויתך hier nicht „befehlen", sondern „verheissen" bedeutet, wie צוה in diesem Sinne ja nicht selten verkommt. So Ps. XLIII, 9 יומם יצוה ד׳ חסדו (entbietet, verheisst); ibid. LXVIII, 29 צוה אלהים עזך; CV. 8 זכר לעולם בריתו דבר צוה לאלף דר[2]) ;Klagl. II. 17 אשר צוה מימי קדם. Unbedingt bedeutet צוה „verheissen" im Ps. LXXI, 3 לבא תמיד צוית להושיעני; ebenso ibid. CXXXIII, 3 כי שם צוה ד׳ את הברכה, und 2 Sam. XVII 14 וד׳ צוה להפר את עצת אחיתפל. Unser באשר צויתך würde sich alsdann zu dem מבקרך ומצאנך אשר נתן לך ד׳ אלהיך beziehen: wie ich Dir verheissen, nämlich Dich mit Heerden zu segnen, und die Stellung des באשר צויתך neben

---

[1]) או יהיה טעם הצוי להאכל בשערים ולא בבית הבחירה: אך באשר יאכל את הצבי והאיל ובשעריך תאכלנו אין לחוש מן הטומאה.

[2]) Diesem זכר לעולם בריתו entspricht צוה לעולם בריתו (im Ps. CXI, 9), welchen Worten פדות שלח לעמו unmittelbar vorangeht. Der Parallelismus der beiden Hemistiche lässt doch keinen Zweifel darüber, dass צוה hier nur „verheissen" bedeuten kann.

אשר נתן לך würde diese Auffassung empfehlen.[1]) Jede einzelne der hier gegebenen Erklärungen des באשר צויתך, mehr oder minder entsprechend, hat grössere Wahrscheinlichkeit und eine solidere Begründung, als die talmudische von den nirgendwo befohlenen fünf Schlachtregeln (s. Ende des Art. Note m).

Ehe wir von unserem Gegenstande scheiden, wollen wir noch zeigen, wie wenig es mit den sogen. הלכ' למשה מסיני, worauf ja die ganze Institution des Schlachtens zurückgeführt wird, auf sich hat, und darf die Beleuchtung dieses einen Punktes als אב לכולן dienen. Bekanntlich konnte nach dem Kanon des Maimonides, Vorr. zu Seraim, bei הל"מ weder Streit, noch Vergessenheit stattfinden:[2]) מה אלו ההלכות היחידות שנאמר בהם הל"מ? וזה עיקר

---

[1]) Die beste, die wahrheitsgemässeste unter allen Erklärungen des וזבחת באשר צויתך ist vielleicht die einer auf rabbinischem Gebiete unanfechtbaren Autorität, näml. die des Verfassers des דרישה ופרישה zu Joreh Deah C. I: פשוטו של קרא וזבחת בפרשת ראה משמע לע"ד שמצוה כשתוצה לאביל בשר תאוה שלא יאכל רק מן הבהמות הטהורות ולא מן הטמאות ולכן פרט בקר וצאן שהן כלל הבהמות המהורות ע"ז נאמר באשר צויתך Es ist gewiss höchst beachtenswerth, wenn der Verf. des דרישה ופרישה und במ"ע unumwunden erklärt, dass der einfache, also wahre Sinn und Inhalt dieser Schriftworte ein ganz anderer ist als der, welchen der Talmud dafür ausgiebt und zur Grundlage seines שחיטה = Lehrgebäudes macht. Wie viele graduirte Rabbiner unserer Zeit führen doch noch immer jene Worte der Gemara wie eine Offenbarung an! Freilich ist auch von jenem Rabbi nichts anderes zu erwarten, als womit er schliesst: אמנם אף שאין המקרא יוצא מידי פשוטו דרשו רז"ל ג"כ מיתורא מלת צויתך. Auffallend sind nur die letzteren drei Worte, da doch der Talmud nicht מיתורא מלת צויתך, sondern mit dem דהיכן צוהו בכתב seinen Beweis führt. Ich habe R. Falk Cohen's Aeusserungen nur hinzuzufügen, dass, wenn der Talund bei seinem häufigen Citiren des וזבחת באשר צויתך die dazwischen liegenden Worte מבקרך ומצאנך אשר נתן לך nicht jedesmal weggelassen hätte, der talmudische הדוש noch weniger Anklang oder gar Zustimmung finden müsste. Jedenfalls würde man dann aber, selbst wenn man demselben zustimmte, doch zu schliessen berechtigt sein: אין שחיטה לעיק מן התורה. da in dem bibl. Verse nur בקר und צאן, nicht aber עיק erwähnt ist.

[2]) Vgl. R. Jair Bacharach, R. G. A. N. 192 אני תמה מאוד על מה שכתב (הרמב"ם) דבכל הלמ"ע לא שייך מהלוקת וישכחה, והלא אלי שנים וכו' — S. auch w. u. in unserer Abhandlung über תערובות, was es mit den sogen. הלמ"ע auf sich hat.

יש לך לעמוד על סודו[1]) והוא שהפרושים המקובלים מפי משה אין מחלקת בהם בשום פנים. Nun behauptet aber ר"א הקפר Chul. 28a: עוף אין לו שחיטה מדברי תורה אלא מדברי סופרים während R. Jehuda dies bestreitet. Woher aber der Streit, wenn wir über רוב אחד בעוף, sogar speciell über שנים בבהמה und שחיטה, eine הל"מ haben? Ich kann auf diesen meinen Einwurf hin wahrlich ausrufen לית נגר וכר נגר דיפרקניה

Wir wollen noch eins über diesen Gegenstand herbeibringen. Bekanntlich steht unsere Stelle וזבחת . . . כאשר צויתך in folgendem Zusammenhange in 5. M. XII, 21: „Wenn der Ort, welchen der Ewige, Dein Gott, erwählen wird, von Dir entfernt sein wird, so sollst (kannst, wirst) Du schlachten . . . wie ich Dir befohlen habe." Nach R. Akiba (Chul. 16—17) wird hier das Schlachten als mit dem Einzug in Palästina in Geltung tretend geboten, während bis dahin durch die ganze Wüstenwanderung die נחירה, das „Abstechen" des Thieres gestattet war.[2]) לא בא הכתוב אלא לאסור להן בשר נחירה שבתחילה הותר נחירה משנכנסו לארץ נאסר להן בשר נחירה.[3]) Aus den Worten „wie ich Dir

[1]) Es ist dies durchaus kein Geheimniss (oder sollte יבחו zu lesen sein?). Der einfache Sachverhalt ist: wenn die Rabbinen einen eingebürgerten Brauch vorfanden, für den die Schrift keinen Anhalt darbot, so prägten sie ihn als הל"מ (s. u. d. Art. תצרובות). So auch Chwolsohn, Szabier: „Die Talmudisten, die für jeden jüdischen Brauch einen Anknüpfungspunkt in der Schrift suchen, bemühen sich auch dafür — für's Schächten — einen solchen zu finden, was ihnen aber nicht recht (wir sagen: ganz und gar nicht) gelingen will. Der Gebrauch auf die hier vorgeschriebene — wenn auch nicht so minutiöse — Weise zu schlachten, scheint bei den Juden uralt gewesen zu sein, so dass seine Bekanntschaft vorausgesetzt und sein Ursprung vergeblich gesucht wird." Dieser Meinung war bekanntlich der Thana R. Akiba Chul. 17 nicht.

[2]) Nach Maim., שחיטה ה" IV, 17 u. 18, war während des Wüstenzuges (bei חולין) die נחירה das „Abstechen" durchaus nicht verboten, ganz nach R. Akiba. Wie naiv klingt doch die Anticipation des Rabbinismus diesen so feierlichen Aussprüchen gegenüber, wenn an anderen Stellen, z. B. Chul. 91a, behauptet wird, dass schon Joseph und seine Brüder in Egypten den vorgeschriebenen Schlachtritus beobachtet hätten.

[3]) Interessant ist noch der naive Zusatz das.: ונכנסו שגלו יכול יהיו להתירן הראשון לכך שנינו לעולם שיתענין „da sie aber aus Canaan ausgewandert, könnte man glauben, das „Abstechen" sei ihnen wieder gestattet",

befohlen" wird also gefolgert, das Schlachten — vom Eintritt in Palästina an — sei הל"מ, weil sich dieser Befehl sonst nirgends finde. Wie konnte nun R. Ischmael gegen diese הלמ"מ daselbst behaupten, das Schlachten sei von jeher, auch während des Wüstenzuges schon, geboten und die נחירה, das „Abstechen" damals bereits untersagt gewesen? ר' ישמעאל סבר בשר נחירה לא אשתרי כלל Wie luftig aber das ganze Gebäude der Schlachtinstitution [1]) ist, ergiebt ein Blick in die weitläufige Debatte über die Akiba'sche und Ischmael'sche Hypothese am angeführten Orte.

Nach dieser Digression kommen wir zur mischnischen Interpretation von

נבלה und טרפה

wieder zurück.

Also bereits die Mischnah fasst, wie wir sahen, נבלה nicht als ein gefallenes Thier auf, sondern als ein solches, bei dessen Tödtung gegen die rabbinischen Schlachtregeln verstossen ward. Um kurz zu recapituliren: ihr Kanon כל שנפסלה בשחיטה נבלה ist eine Erfindung, von der die Schrift sagen würde אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי Etwas rationeller ist die Mischnah bei dem Begriff טרפה geblieben; dem הנ"ק ד"ן נפ"ש liegt einigermassen noch die טרפה-Idee dunkel zu Grunde, sofern dabei, wenn

---

darum dekretirt die Mischnah לעולם שוחטין. Der Talmud hielt, beiläufig bemerkt, solche Fragen für diskutirbar: unsere heutigen Zeloten rufen uns aber ihr Anathema sit! zu, wenn wir die Bindekraft oder den Werth der geringfügigsten Observanz, ja einer blossen Geflogenheit auch nur anzweifeln! — Wie sollte man aber auf den Gedanken kommen, dass mit dem Exile die Schächinstitution wieder aufhören könne? Sei deren Motiv Schonung des Thieres oder dessen leichterer und vollerer Blutabfluss, so ist doch nicht abzusehen, in wie fern שחיטה an den Aufenthalt in Palästina geknüpft sein kann? Weit eher erschienen uns Institutionen wie סבה, ארב"מינים und vielleicht noch einige andere als מצות התלויות בארץ. Wird aber betreffs der שחיטה das Bedenken יכיל יחודו להתירן wirklich erhoben, wie kann es durch das blosse kategorische לכך שנינו לעולם שוחטין beseitigt werden?

[1]) Wie verzwickt und ungesichtet erscheint doch überhaupt das ganze Fleischgenuss-System in 5 M. XII, 11—27! Zunz, gesamm. Schrift. I S. 240, sagt: Dieses Capitel enthält von dem Gesetze über Fleischgenuss eine dreifache Recension.

auch nicht ein Zerreissen, so doch ein äusserlicher Angriff auf den Organismus des Thieres vorausgesetzt wird. Auf diesem Momente mag in der Mischnah auch der Unterschied zwischen חרותה בידי שמים und חרותה בידי אדם „ob die Lunge durch mechanischen Eingriff oder durch Einwirkung der Natur vertrocknet ist", beruhen, indessen nicht weil in letzterem Falle das Thier wieder gesundet, sondern weil hier kein gewaltsamer äusserer Eingriff stattgefunden.[1]) S. u. nach S. 293 Note 1 bei Dr. Bergel). Die Gemara dagegen hat den Begriff טרפה ganz und gar ignorirt. So hat sie z. B. sogar körperliche Anomalien, die dem Thiere angeboren מתחילת בריתו, in den Begriff von טרפה gezogen und ebenso den Kanon aufgestellt כל יתר בנטול דמי „ein überflüssiges Organ an einem Thiere ist zu betrachten, als ob dasselbe zerstört worden", und Chul. 58b., Bechor. 40a חסר ויתיר ברגל טרפה נמי הוי was wohl als מום beim Opferritus[2]) שאין ראוי לגבוה, vernünftigerweise aber nicht auf אבילת חולין Anwendung finden sollte. — Lässt sich das ניקבה הריאה der Mischnah allenfalls als טרפה, als äusserer Angriff hinnehmen, wenn nämlich die Lunge durch מחט Nagel, Nadel oder קוץ Dorn durchlöchert ist, wie lässt es sich rechtfertigen, dass die Gem. eine סירכא „ein Fadenanhängsel an der Lunge", zumal wenn solche nur durch Krankheit entstanden משום סופו

---

[1]) Auch der spätere Rabbinismus will dem Schriftsinn, ich weiss nicht, ob mit vollem Bewusstsein oder nur in dunkler Ahnung, noch insofern gerecht werden, dass er nur bei נפק דרוסה, weil דרוסה wirklich ein Angriff durch ein Raubthier ist, erschwerend, sonst aber immer erleichternd entscheidet. So Maim.: אע"פ שבולן הל"מ הן הואיל ואין לך בפירוש בתורה אלא דרוסה ההמירו בה וכל נפק שנתפק בדרוסה אסיר ושאר טרפות אם יש בהן נפקות מיתרות.

[2]) Wir sollten hier meinen: חולין מקדשים לא ילפינן, und dass man bei חולין weniger skrupulös zu sein brauche. Statt dessen verhält es sich aber umgekehrt. Erwägt man, dass beim Opferritus, dem das 3. M. so specielle, so detaillirte Behandlung widmet, alle Fehler bezeichnet wurden, die das Thier altarunfähig machen, während Pathologien, wie sie der Talmud als טרפה für חולין bezeichnet, ganz unerwähnt bleiben, so sollten wir doch beherzigen: דיו לבוא מן הדין להיות בנדון, und wir rufen dem Rabbinismus jenes Wort der Mischnah zu! (nach 4, 3 ידים) עליכם ראיה לַלַמֵּד שכל המחמיר עליו ראיה ללמד.

לנקב „weil die Lunge, wenn auch nur später minimal, durchlöchert werden könnte", als טרפה verpönt? Ist schon die Bezeichnung טרפה für einen solchen Fall — vorgefundener Fädchen (סרכות) an der Lunge — eine grundfalsche, so ist das Verbot des Genusses ein unverantwortliches, denn nach dem entschiedenen Urtheil erfahrener Veterinärärzte ist das Zusammenwachsen der Lungenlappen (אונית), wie der Lungenflügel (אומות) durchaus nicht lebensgefährlich und die sogen. סרכות-Fädchen eine ganz harmlose Erscheinung.

Nachtalmudische Zeit.

Sehen wir aber, wie der spätere Rabbinismus über die Scrupulosität der Gem. noch weit hinausgeht! Diese behauptet: רוב כל בהמה hat sogar ה' שחיטה י"א, ג', Maim. בהמות בחזקת כשרות „für alles Vieh darf man voraussetzen, dass es normal beschaffen, also rituell geniessbar". Seine Worte lauten: „Erst wenn sich an dem Thiere eine Anomalie vorzeigt, ist es auf diese Anomalie zu untersuchen". Und doch fährt Maim. fort: ואע"פ שאלו הן הדברים הנראין מדברי חכמי הגמרא המנהג פשוטה בישראל . . . בודקין את הריאה „Trotzdem, dass dies die Ansicht der Gem. ist, die allgemeine Usance ist dennoch die Lunge jedenfalls auf möglichst vorhandene Fehler zu untersuchen". Dies ist aber ein ganz unberechtigtes Erschwerniss, ein durchaus unmotivirter מנהג gegen die ausdrückliche Normirung der Gem. Schon der hochorthodoxe ר"אבד machte auf diesen Widerspruch des Maim. mit sich selbst aufmerksam: אין נראין והרי הוא חוזר ממה שאמר למעלה. Ebenso tadelt er, wie wir bereits ob. S. 235 gesehen, ein anderes Erschwerniss Maim.'s. in harten Ausdrücken.

Das scheint aber dem Erschwerungseifer des späteren Rabbinismus noch immer nicht genug; der über die Rigorosität der Gem. hinausgehende, die Untersuchung der Lunge empfehlende Maim. verwahrt sich doch ausdrücklich gegen das Aufblasen derselben, wodurch die Casuistik gleichsam bei den Haaren herbeigezogen wird. Er sagt ibid 11, 11: ומשולם לא נפתנו הריאה בספיד וכמערב אלא אם נולד לנו דבר שהוששין לו Isserles aber glossirt zu Schulch. Ar. Jor. D. § 39: וגהגו גם כן לנפיח כל ריאה

אפילו לית בה ריעותא „Die Lunge werde zur Untersuchung aufgeblasen, wenn auch keine Anomalie an derselben wahrzunehmen". Und dabei verbleibt's in der heutigen Praxis trotz des obigen Verdicts des Maim. O Israel, du hast gar viele unfehlbare Autoritäten! כי מספד, עריך היו אלהיך יהודה die dir durch dergleichen Veterinärheiligkeit die ewige Seligkeit verschaffen wollen!

Und somit ist auch hier aus einem Sandkörnchen ein mächtiges Gebirge erwachsen, wie folgende Statistik über טרפות erweist:

Die drei Wörtchen der Schrift טרפה לא תאכלו schwollen in der Gem. zu 50, sage fünfzig Folioseiten an.

Aus den 8, bezw. 18 טרפות des Talmud, die angeblich הר"ממ sind, hat Maim. 70 Species von טרפות aufzustellen gewusst, wobei jedoch fünf besondere Gattungen beim Geflügel nicht mitgezählt sind. Auch die Kategorien, die nach rabbinischer Auffassung zu den נבלות gehören, sind nicht miteinbegriffen. [1])

Der Verfasser des תבואת שור hat allein an sog. תרתי לריעותא „doppelgebrechen" 80 Fälle aufzubringen gewusst. Eine spätere Literatur hat ausschliesslich an dieser Species nicht weniger als 120 aufzuweisen. Die Schriftsteller auf diesem Gebiete sind Legion; eine fruchtbare, man kann wohl sagen furchtbare, Productivität hat sich, wie auf dem Boden der Speisegesetze im Allgemeinen, so auf dem der טרפה und נבלה im Besonderen entwickelt. Doch dürfen wir uns über unsere Codices und Decisoren nicht beklagen, wenn schon die Gem. Chul. 95b weiss, dass R. Jochanan seinem Lehrer Samuel 12 גמלי [2]) Kameele, beladen mit schriftlichen Anfragen über zweifelhafte טרפה-Fälle, zugesandt!

B. Religiöser Gesichtspunkt.

Wie wir bereits oben S. 220 im Vorbeigehen bemerkten, sind in dieser Hinsicht נבלה und טרפה von den vorher beleuchteten

---

[1]) Maim. נמצאו כל הטרפות בבהמה וחיה שבעים ובתב ר' יוסף בכסף: ה' שחיטה משנה וז"ל: והנה רבנו לא מנה כאן בשבעים טרפות אלא כי אם טרפות של בהמה וחיה בלבד וה' טרפות הם בעוף. Ferner: ודע שלא נמנו כאן אלא הטרפות אבל ששה נבלות מחיים בתבם רבינו בפרק ר'

[2]) Raschi fasst diese Zahl hyperbolisch auf, wogegen R. Chananel statt גמלי (Kamele) גוילי (Pergamentrollen) lesen will.

Speisegesetzen vielfach verschieden. Bei der Spannader erwies es sich uns, dass die Enthaltung von ihrem Genusse nicht ein eigentliches Verbot, sondern nur eine mythisch begründete Gepflogenheit war. Das Verbot von גְּבִידָה in der Schrift ohne jede Motivirung belassen, blieb uns inhaltlich ungewiss und unklar, doch klar und gewiss insofern, dass die talmudische Auslegung vom Verbote des Genusses von Fleisch- und Milchmischung durchaus haltlos und werthlos ist. In Bezug auf die Untersagung des Blutgenusses ist die Begründung der Schrift eine schwankende: „Das Blut ist die Seele" und „es gehört auf den Altar", — zwei Axiome, die sich erst durch tiefere, zum Theil mystische Begründung decken. Bei dem Fettverbote ist die Schrift bestimmt: „Das Fett gehört Gott," dem Altar; die Schriftforscher hätten somit über dessen Motivirung erst kein Wort zu verlieren brauchen.

Ein anderer Gesichtskreis eröffnet sich indessen bei der Verordnung über נְבֵלָה und טְרֵפָה. 3 M. XI, 40 heisst es: „Wer Gefallenes isst oder trägt," 3. M. XVII, 15: „Wer Gefallenes oder Zerrissenes geniesst, ist unrein bis zum Abend und soll Waschungen vornehmen." Ein directes Verbot des Essens findet sich in den citirten Stellen nicht. Dagegen lesen wir 3. M. 22, 8: „Der Priester soll Gefallenes und Zerrissenes nicht essen, wodurch er sich verunreinige"; und ferner Ezech. XLIV, 31: „Alles Gefallene und Zerrissene sollen die Priester nicht essen." Liegt da nicht der Gedanke sehr nahe und zwingt derselbe nicht zu dem Schlusse: es handle sich bei diesem Gesetze lediglich um Verhütung und Beseitigung levitischer Unreinheit, weshalb an die Priester, als die eigentlichen Träger der levitischen Reinheit, diese Heiligen κατ' ἐξοχήν, die Warnung mit besonderem Nachdruck herantritt? Levitische Reinheit oder Unreinheit umfasst ja auf biblischem Standpunkte ein so weites Gebiet! Die letztere wird nicht blos durch den Genuss der sog. unreinen Speisen, sondern auch sonst mannigfach erzeugt, wie wir bald sehen werden. Theokratisch werden manche „unreine" Vorgänge am menschlichen Körper gleichsam als moralische Unvollkommenheiten betrachtet, als würde durch sie die Seele befleckt; und je nach der verschiedenen Abstufung oder Intensität werden Waschungen und andere Lustrationen vorgeschrieben,

wodurch die levitische Reinheit wieder hergestellt wird. Nur an zwei Stellen wird ein directes Verbot des Essens von נבלה und טרפה auch für Nichtpriester vorgeschrieben: 2. M. XXII, 30, „Zerrissenes", 5. M. XIV, 21 „Gefallenes". Was hindert uns aber anzunehmen, dass immer nur der Grund Verhütung levitischer Unreinheit sei, die ja auch durch blosse Berührung — und am Intensivsten an einer menschlichen Leiche — bewirkt wird? Zwar finden wir in diesen letzten Stellen als Motiv „Heiligung" (theokratische) angegeben; doch ist dieselbe mit levitischer Reinheit grossentheils identisch, wie folgende Erörterungen leicht ergeben werden:

Der biblische Begriff der Heiligkeit קְדֻשָּׁה ist ein weit verzweigter, umfangreicher und dehnbarer. Er schliesst mannigfache, weite Gebiete in sich; es werden damit gar viele und verschiedene Institutionen, Gebote und Verbote in Verbindung gebracht[1]). Im Allgemeinen und ursprünglich bedeutet dieser Begriff blos: sich aussondern, sich abwenden vom Gewöhnlichen, also: auszeichnen, — auch zum Schlechten und Verwerflichen, wie קָדֵשׁ (cinaedus) und קְדֵשָׁה, jedoch unvergleichlich öfter ein Erheben vom Schlechteren zum Bessern, vom Gemeinen zum Edleren, vom Niedrigen zum Höheren, bis zum Höchsten, dem Streben nach göttlicher Vollkommenheit, worin der Begriff gipfelt, wie dies die oft sich wiederholende Mahnung ausdrückt: „Ihr sollt euch heiligen, heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott." Parallel mit קדוש, „heilig", und seinem Gegensatz „חל," „gemein", läuft bisweilen der Begriff טהור, rein, und sein Gegensatz טמא, „unrein". So 3. M. X, 10: ולהבדיל בין הקדש ובין החל ובין הטמא ובין הטהור Ezech.

---

[1]) Wie umfassend der Begriff „heilig" ist, kann schon daraus erkannt werden, dass er ungefähr 1000 Mal in der Schrift vorkommt. Er wird von Gott gebraucht, als dem Inbegriff der Reinheit und sittlichen Vollkommenheit, von den Menschen, d h. im Pentateuch von Israel, das nach dieser Vollkommenheit streben, dieselbe sich relativ zu eigen machen soll; vom Gottesdienst und was damit zusammenhängt. Israel im Ganzen soll ein heiliges Volk sein, sich von Allem, was die sittliche Reinheit trübt oder trüben kann, fernhalten, und innerhalb Israels sollen die Priester sich eines noch höheren Grades der Heiligkeit befleissigen.

XLIV, 23[1]) ואת עמי יורו בין קדש לחל ובין טמא לטהור יודיעם „mein Volk sollen sie belehren über Heilig und Gemein, über Unrein und rein unterrichten.“ Auch der Begriff des „Reinen“ und des „Unreinen“ wiederholt sich unzählige Male; auch er ist ein sehr weit reichender und mannigfach abgestufter; er spielt eine Rolle im Speisegesetz (reine und unreine Thiere), im geschlechtlichen Umgang, der, wenn gegen das Sittengesetz oder eine religiöse Vorschrift verstossend, als unrein[2]) gilt, wie in Betreff dieses letzteren Punktes beispielsweise die folgenden Stellen es erhärten: 1. M. XXXIV, 5 כי טמא את דינה; 3. M. XVIII, 19 ואל אשה בנדת טמאתה לא תקרב: ibid. 20 ואל אשת עמיתך לא תתן שכבתך לזרע לטמאה בה; ibid. 23 ובכל בהמה לא תתן שכבתך לטמאה בה. — in welchem Satze der Begriff טמא in seiner intensivsten Bedeutung erscheint. Ebenso gilt der Götzendienst als verunreinigend, 3. M. XIX, 31: אל תפנו אל האבות ואל הידענים אל תבקשו לטמאה בהם Jes. LII, 11. צאו משם טמא אל תגעו; Esra VI. 21. וכל הנבדל מטמאת גויי הארץ: Als verunreinigend galt alles[3]) Ekelerregende und Gesundheitsschädliche und Ansteckung verursachende, wie der Aussatz, sexuelle Krankheitserscheinungen. Die levitischen Reinheitsgesetze spielten im Leben und in den Institutionen der Priester eine Hauptrolle. Diese sollen sich mannigfach auszeichnen, 3. M. XXI, 6 קדשים יהיו לאלהיהם; ibid. והיו קדש; ibid. 7. כי קדש הוא לאלהיו:

---

[1]) Was nicht „heilig“ ist, ist nur „profan“ חֹל, „nicht geweiht“, aber doch nicht „entweiht“ oder „entweihend“, „verwerflich“ טמא. Zuweilen jedoch wird טמא dem קדש gegenüberstellt; 3. M. XI, 34: והתקדשתם והייתם קדשים ולא תטמאו את נפשתיכם, und wie hier in ethischer, so in physischer Hinsicht, körperliche Reinigung והיא מתקדשת מטמאתה 2. Sam. XI, 4. Man vgl. auch 5. M. XXIII, 15 והיה מחניך קדש, womit den Israeliten selbst im Kriegslager nicht allein persönliche Reinlichkeit und die Wahrung des Anstandsgefühls, sondern auch die Beseitigung und Verbergnng alles dessen, das für das Auge ekelhaft und in seiner Anhäufung (Excremente) gesundheitsnachtheilig ist, mit grösserem Nachdruck, als dies andere Worte vermöchten, befohlen werden. S. auch zweitnächstfolg. Fussnote.

[2]) Auch an sich, und wenn sonst statthaft, war ja der geschlechtliche Umgang untersagt, als der unmittelbaren Annäherung Gottes wegen eine grössere Heiligkeit vom Volk verlangt wurde: 2 M. XIX, 14, 15.

[3]) Chinuch, § 178 zu זב: הטומאה שם כולל כל דבר נמאס ונאלח.

ib. 8. קדש יהיה לך. Für die Priester, als Träger der Idee der Heiligkeit und Reinheit ist eine quantitativ und qualitativ grössere Summe von der Kategorie der Reinheitsgesetze aufgestellt[1]); wie ein rother Faden zieht sich diese Idee durch alle Priesterverordnungen des Leviticus. Aber auch für das übrige Volk, das annähernd als Priestler leben soll, nach 2. M. XIX, 6, „ihr sollt mir ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk sein“[2]) ist eine Reihe von Vorschriften über „rein“ und „unrein“ ertheilt.

Sehen wir uns nun die Verordnungen über טרפה und נבלה genauer an, so wird es höchst wahrscheinlich, dass der Begriff der theokratischen Heiligkeit, welcher bei ihnen hervorgehoben wird, mit dem Begriff der levitischen Reinheit identisch ist[3]). Durch den Genuss von טרפה und נבלה wurde man levitisch unrein. Bei נבלה verunreinigt ja schon die blosse Berührung (über die Berührung von טרפה schweigt die Schrift).[4]) Das Essen aber er-

---

[1]) Auch die Berührung einer menschlichen Leiche galt als „verunreinigend“ und zwar viel intensiver, als eines thierischen Cadavers und der Berührende 7 Tage lang für unrein, nach deren Ablauf er gewisse Lustrationen vorzunehmen hatte, 4. M. XIX, 11 u. 12. Dem Priester wurde die Berührung eines Leichnams, mit Ausnahme der nächsten Verwandten, dem Hohenpriester die Berührung auch dieser verboten.

[2]) Im Gegensatz zu jenen Völkern, besonders den Aegyptern, bei welchen zwischen Priestern und Laien eine so weite, oft unausfüllbare Kluft war.

[3]) Zu unserer Ueberraschung finden wir noch in einer apokryphischen talmudischen Schrift אבות דר' נתן, Abschn 8, nach dem Genusse von unreinen Speisen ein Reinigungsbad angeordnet: מעשה ברבה שעשבית והלכי אתריה שנו חסידים לפרותה . . . א"ל לטבילה של ריבה ו' כמה חשרתיה ?אמרו לו שכל אותן הימים שהיתה שריה בין הגברים היתה אוכלת משלהם ושותה משלהם עכשיו אמרת הטבילה כדי שתטהר. Zur Zeit der Evang. scheint man bei Auffassung des Speisegesetzes lediglich vom Gesichtspunkte levitischer Reinheit ausgegangen zu sein; Matth. XV, 11: „Nicht durch das, was in den Mund hineingeht, sondern u. s. w., verunreinigt man sich, — οὐ τὸ εἰσερχόμενον εἰς τὸ στόμα κοινοῖ, ἀλλὰ etc.

[4]) Durch seine schriftwidrige Erklärung von טרפה kommt der Talmud hiermit namentlich auf dem Gebiete טומאה in hundert Verlegenheiten. Alles, was die Gem. Zebach. 69 u. 70 und an so vielen anderen Stellen zur Ausgleichung der durch ihre schriftwidrige Interpretation ent-

zeugt einen höheren Grad von Unreinheit, weshalb dies je ein mal bei טרפה und נבלה besonders bemerkt ist. Wer נבלה berührte, war unrein bis zum Abend: wer aber טרפה oder נבלה ass, wer נבלה trug, musste, um die Reinheit wieder zu erlangen, die Kleider waschen und baden 3. M. XI, 39, 40; XVII, 15. Nach dem Wortlaut von 3. M. XVII, 15: וכל נפש אשר תאכל נבלה וטרפה באזרח ובגר וכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב וטהר. ואם לא יכבס ובשרו לא ירחץ ונשא עונו hätte der, welcher נבלה וטרפה gegessen, nur darin gefehlt, dass er sich levitisch verunreinigt habe; nach vollzogener Lustration ist er, wie nach solcher bei jeder sonstigen unwillkürlichen Verunreinigung (Aussatz 3. M. XIV, 1—20 und Flusssucht ibid. XV, 1—15), wieder rein und jeder Schuld und Sühne ledig, etwa gerade so wie der, der nach seiner Verunreinigung an einer menschlichen Leiche der vorgeschriebenen Ablution sich unterzogen. Das Essen an und für sich — ausser den Momenten der Verunreinigung, so lässt eine nüchterne Exegese[1]) uns schliessen — zieht ihm keine Strafe zu. Und nach talmudischer Auffassung trifft ihn wegen der Verunreinigung keine Strafe, wenn er nicht während seiner Unreinheit die geweihte Stätte betrat und dgl. Eine besondere Stütze erhält diese unsere Ansicht in 3. M. XXII, 8, wo den Priestern das Essen von נבלה וטרפה untersagt wird, um sich nicht zu verunreinigen: נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה. Muss es nicht ohnehin auf den ersten Blick auffallen, dass dieses Verbot an die Priester gerichtet ist, nachdem 3. M. XVII, 15 gemäss jeder Israelit und selbst der Fremde durch

---

stehenden Schwierigkeiten vorbringt, sind verzweifelte Schritte. Wer mir in dieses rabbinische Chaos Ordnung und Licht brächte אנא איבילנא מאיה לבי מדרשא.

[1]) Diese unsere Ansicht wird dadurch stark unterstützt, dass es von unreinen Thieren nur heisst: „wer ihr Aas berührt oder trägt, soll unrein sein“ (3. M. XI, 24—25), niemals aber: wer davon isst, weil eben bei den unreinen Thieren das Essen an sich, als Speise, verboten, ist. Beim Aase reiner Thiere ist dagegen ibid. 39 und 40 vom Essen wie vom Tragen die Rede, weil beim Essen, wie beim Tragen nur levitische Reinheit in Betracht kommt. Das Verbot des נבלה- und טרפה--Genusses hätte also, um es zu wiederholen, nur die Tendenz, geflissentliche levitische Verunreinigung zu verpönen.

den Genuss von נבלה וטרפה sich verunreinigt? Ist aber, wie wir behaupten, lediglich levitische Unreinheit das Motiv, so musste das Verbot den Priestern, die als Tempelfunctionäre sich noch mehr, als der Laie jeder Verunreinigung zu enthalten haben, mit besonderem Nachdruck eingeschärft werden.

Vielleicht wäre der Mund eines Ahroniden, eines Priesters im pentateuchischen Sinne, selber um so mehr geeignet, uns über diesen Punkt massgebenden Aufschluss zu ertheilen. Der Prophet, der zugleich Priester war, Ezechiel, rühmt sich IV, 14 ונבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי. Nun, wie kommt der Priester-Prophet dazu, sich einer Enthaltsamkeit zu rühmen, die dem einfachsten Israeliten, ja selbst dem גר, anbefohlen war? Die talmudische Antwort auf diese naheliegende Frage: Der Prophet habe lediglich im Sinne gehabt שלא אכלתי בשר כום בום, „er habe nicht von dem Fleische eines im Verenden begriffenen Thieres gegessen, das man noch im letzten Augenblick abschlachtet", ist nur eine leere Ausflucht (aus Verlegenheit ob seiner falschen Nebelah- und Trefa-Theorie), mit der sich gewiss Niemand, der Bibelworte ernst nimmt, befreunden kann. Mit unserer Ansicht und Begründung aber schwindet jede Schwierigkeit des Verständnisses jenes Ausspruchs des Ezechiel. Denn da der Genuss von נבלה וטרפה ausschliesslich der levitischen Unreinheit wegen verboten worden, so rühmt sich der Priester-Prophet mit Recht seiner Berufstreue, da Wachsamkeit über levitische Reinheit ihm, dem Ahroniden, vorzugsweise aufgetragen war. Im vollsten Einklange damit stehen die unmittelbar vorangehenden Worte: הנה נפשי לא מטמאה, was in den folgenden נבלה וטרפה לא אכלתי specialisirt ist.

Eine weitere dritte Stelle erhebt unsere Ansicht vollends zur Gewissheit, und von diesem dreifachen Beweise mag der Spruch des Koheleth IV, 12 gelten: והחוט המשלש לא במהרה ינתק! Derselbe Ez. ruft XLIV, 31 aus: כל נבלה וטרפה לא יאכלו הכהנים „die Priester sollen Gefallenes und Zerrissenes nicht essen." Mit Recht wirft man, und auch der Talmud, dagegen ein: כהנים דא דלא אכלי הא ישראל אכלי „nur Priestern ist Gefallenes und Zerrissenes zu essen verboten, den anderen Israeliten aber erlaubt?!" Wen, der noch für nüchterne Auffassung des Bibeltextes Sinn hat,

wird aber irgendwie der naive Ausgleichsversuch befriedigen, den die Gem. Menach. 45a macht: בדגים אצטריך לה סד"א הואיל ואשתרי מלקה לגביהו תשתרי נמי נבלה קמ"ל. Denn ist es denkbar, dass die Ahroniden ungefähr 900 oder 1000 Jahre nach der ersten Promulgation dieses Verbotes durch Moses und während der ganzen Blüthezeit des Priesterthums und des Opfercultus im Heimatslande in Ungewissheit und Unwissenheit darüber gelebt haben, ob das Verbot von נבלה וטרפה auch für sie existire, עד דאתא יחזקאל ואמרה, bis endlich Ezech. sie im Auslande über diesen Zweifel und diese Ignoranz eines Besseren belehrte? Also wirklich דבר זה מתורת משה רבנו לא למדנו עד שבא יחזקאל בן בוזי ולמדנו? rufen wir mit der Gem. Zebach. 22, verwundert und ungläubig aus.

Nein! die ganze Schwierigkeit findet ihre einfache Lösung in unserer Ansicht, dass nämlich nach dem Verfasser des 3. M.[1]) und des Ezechiel der wahre Schwerpunkt des Verbotes in der levitischen Reinheit[2]) liegt, die dem Ahroniden ganz besonders eingeschärft wird, und dass der eifrige Priester-Prophet seinen im Auslande und fern vom Tempeldienste lau und schwachgläubig gewordenen Mitpriestern die Verordnung von Neuem an's Herz gelegt hat[3]).

---

[1]) Der Verf. des 2. M. betont allerdings für das Verbot von טרפה, wie 5. M. für נבלה, nicht buchstäblich levitische Reinheit, sondern theokratische Heiligkeit und spricht von ganz Israel, nicht blos von Priestern. Siehe indess oben, dass theokratische Heiligkeit und levitische Reinheit sich meist decken. Ueberdies weist der Umstand, dass im Gegensatz zu Leviticus XVII an jenen beiden Stellen von keiner Lustration die Rede ist, sowie auch der, dass nach 5. M. נבלה dem גר anstandslos verabreicht werden darf, während nach 3. M. auch dieser nach dem fraglichen Genusse eine Lustration vornehmen muss, augenfällig auf verschiedene Verfasser hin.

[2]) Den etwaigen Einwurf, weshalb nach dieser Auffassung vom Essen die Rede ist, da doch schon die Berührung verunreinigt, haben wir oben bereits damit zurückgewiesen, dass das Essen eine intensivere Verunreinigung erzeugt, weshalb es auch eine intensivere Lustration, Waschen auch der Kleider neben dem Baden des Leibes erheischt (3. M. XVII, 15). Auf das תחב לו בבית הבלישה, und was die Gem. sonst des Unwahrscheinlichen auf dem Gebiete von טיבאה der Bibel insinuirt, wollen wir uns nicht einlassen.

[3]) Raschi zu Gem. Menachoth schweigt: doch im Commentar zu Ezechiel führt er ganz dem Sinne nach die talmudische Apologetik an:

Wir haben uns hier bezüglich der Theorie über Verunreinigung an den Wortsinn der Bibel gehalten, wonach die Berührung von נבלה[1]) schon an sich ein Vergehen ist. Nach dem Talmud dagegen ist, wie wir sahen, das Berühren an sich nicht verboten, sondern nur das ist als Vergehen zu betrabhten, wenn Jemand,

---

סר"א הואיל ואשתרי מליקה וכו', setzt aber hinzu: כך פירשו רבותינו, „so erklären es unsere Lehrer." Dieser etwas auffallende Zusatz lässt errathen, dass Raschi von jener vermeintlichen Apologie nicht sehr erbaut und befriedigt war*), und vielleicht eher mit R. Jochanan ibid. hoffte פרשה זו אליהו עתיד לדורשה. Ja, אליהו מלאך הברית wirst gar manches Räthsel zu lösen, manchen Aufschluss zu geben haben! Doch in der naiven Mittheilung der Gem. Menach. 45a שאלמלא הוא (חנינא) נגנז ס' יחזקאל שהיו דבריו סותרין דברי תורה liegt einestheils das Zugeständniss des Unbefriedigenden jener Apologie, anderentheils vielleicht der Schlüssel zur Lösung so manchen Räthsels, zur Aufhellung mancher dunklen Schriftstelle. Anfangs von den Rabbinen zur Beseitigung verurtheilt, wurde dieses Buch noch gerettet. Aber wie manche andere Schrift mag von ihnen confiscirt, wie manche andere Aeusserung, welche geeignet wäre, uns über vieles Dunkle und Räthselhafte aufzuklären, mag von ihnen unterdrückt worden sein!

[1]) Nach der Analogie von 3. M. XVII, 15 u. XXII, 8, wo טרפה immer mit נבלה correspondirt, möchte man auf dem Standpunkte der Schrift, auch für טרפה die Verunreinigung durch blosse Berührung vindiciren. Dass 3. M. V, 2 und XI, 39—40 immer nur von נבלה spricht, beweist nichts dagegen, da ja V. 40 vom Essen die Rede ist und doch auch hier stets נבלה und nicht טרפה vorkommt, obgleich nach XVII, 15 ausdrücklich das Essen von טרפה Verunreinigung bewirkt. Es scheinen aber vom Verf. des 3. M. beide Begriffe bisweilen promiscue gebraucht zu sein, während 2. M. und 5. M. in diesem Punkte eine andere Stellung einnehmen. S. oben S. 240 u. f.

---

*) Die gelehrtesten, gründlichsten Schriftforscher machen ja kein Hehl daraus, dass die Talmudisten den wahren Schriftsinn oft nicht erfassten. So die bekannten Worte des רשב"ם zu Anfang 1. M. 37: הראשונים מתוך חסידותם נתעסקו לנטות אחרי הדרשות שהן עיקר ומתוך כך לא הורגלו בעומק פשוטו של מקרא. Ob diese Worte sein voller Ernst waren und man nicht vielmehr zwischen den Zeilen lesen muss, da ja sein Grossvater Raschi selber behauptet: רש"בם? אין המקרא יוצא מידי פשוטו erzählt ibid. ferner von demselben Commentator, seinem Ahnen: והודה לי שאלו היה לו פנאי היה צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום. Sapienti sat. Möchten doch unsere heutigen (nicht orthodoxen, sondern) hyper- und neuorthodoxen Rabbiner sich diese Worte zu Herzen nehmen und nicht dem paradoxen אם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים huldigen!

der נבלה berührt hat, das Heiligthum betritt, wenn der Priester nach Berührung eines Aases heilige Speisen geniesst und Aehnliches. Die Worte 3. M. XVIII, 8 ובנבלתם לא תגעו gelten in der Gem.[1]) Rosch. Hasch. 17b nur für die Festzeiten: חייב אדם לטהר א״ע ברגל שנאמר ובנבלתם לא תגעו יכול יהו ישראל מוזהרין על מגע נבלה ת״ל וכו׳ „Glaube durchaus nicht, bemerkt die Gem. daselbst, „den Israeliten sei die Berührung des Aases verboten, denn es heisst 3. M. XXI, 1.: „Sprich zu den Priestern, sie sollen sich nicht an einer Leiche verunreinigen, wohl aber dürfen sich Nichtpriester daran verunreinigen". — Ebenso Maim. טומאת אוכלין, XVI, 9—10. Gewiss aber ist diese Behauptung schriftwidrig. Nur durch Aussprüche wie בטמאם את משכני (3. M. XV, 31) oder את משכן ד׳ טמא (4. M. XIX, 13) konnte man auf den Gedanken kommen, dass die Berührung von טומאה blos des Tempels wegen verboten sei. Aber unter משכן und selbst מקדש ist nicht immer das Centralheiligthum zu verstehen; es wird oft im Allgemeinen vom Wohnen Gottes in der Mitte Israels gebraucht. Dies beweist ganz unzweifelhaft 3. M. XX, 3: מזרעו נתן למלך למען טמא את מקדשי, wozu Raschi: את בנסת ישראל שהיא מקדשת לי. Ferner 4. M. XXXV, 34, wo von Mord die Rede ist: ולא תטמא את הארץ אשר אני שוכן בתוכה; vgl. noch ähnliche Ausdrücke wie 3. M. XXVI, 11 ונתתי משכני בתוככם; 5. M. XXIII, 15 כי ד׳ אלהיך מתהלך בקרב מחנך והיה מחניך קדוש. Auf dem biblischsn Standpunkte ist טָמְאָה, die Verunreinigung, an sich schon dem theo-

[1]) Auch schon Sifra zu Schemini יכול יהו ישראל מוזהרים על מגע נבלת . . . הא מה אני מקיים ובנבלתם לא תגעו? בלל Der Syllogismus an beiden Stellen ist nun folgender: „Wenn der Nichtpriester die intensivere Unreinheit einer menschlichen Leiche sich zuziehen darf, geschweige denn die leichtere des Aases!" Wie falsch und geistlos ist dieser Syllogismus! Die Berührung menschlicher Leichen musste ja den Nichtpriestern erlaubt, ja, ganz selbstverständlich, eine Pflicht sein; wie sollten denn die Leichen bestattet werden? Ebenso unsinnig, possenhaft, möchte man sagen, ist die darauf folgende Bemerkung: „Der Ausspruch ולאלה תטמאו „an diesen (Reptilien) würdet ihr euch verunreinigen, oder verunreinigt man sich" — hätte so aufgefasst werden können, dass es Pflicht sei, sich an den dort bezeichneten Aesern zu verunreinigen." Auch nicht ein Schulbube wird sich solche Faselei als Exegese bieten lassen.

kratischen Volke unangemessen und derlei körperliche Unreinheit, gleichsam vor- und sinnbildlich, ebenso sündhaft, wie die moralische der Seele. Was an einer Stelle heisst (5. M. XXI, 23): לא תטמא את אדמתך, das lautet ibid. XXIV, 4: ולא תחטיא את אדמתך. Also טמאה ist חטא; man könnte fast sagen, sie sind identisch. Beide bezeichnen den Zustand des Ungeziemenden, Defecten, Herabwürdigenden. Bei dem exacten Sprachkenner und Schrifterklärer Abr. b. Esra fanden wir unsere Ansicht bestätigt; zu 3. M. XI, 8 והנה הנוגע בודון יש עליו מלקות ובנבלתם לא תגעו bemerkt er כי הוא עובר על לא תעשה, mit welcher Erklärung er also die Gemara desavouirt, ihr geradezu widerspricht. Ebenso der Karäer A. b. Eliah: ובנבלתם לא תגעו לא הזהיר הכתוב אלא כדי לחייב כמו לא תגע בו יד (שמות י"ט) ונראה מפשט הכתוב שהוא כשאר הלאוין שכל העובר בהם חייב מלקות. Aber nicht allein der freisinnige A. b. Esra und der Karäer, sondern auch der streng talmudisch gesinnte R. Jehudah Halewi spricht sich, wie es scheint, unbewusst gegen den Talmud aus; Cusari III, 11: להשמר מבעלי חיים הטמאים במאכלו ובמגעו.[1])

Nach unserer Auffassung des Verbotes von נבלה וטרפה läge gerade auf talmudischem Standpunkte der Schluss nahe, dass dasselbe für unsere Zeit hinfällig wäre. Wir haben keinen Tempel mehr im Sinne der Alten und haben uns ja, im Gegensatze zum Karäerthume, von der ganzen Institution der levitischen Reinheit losgesagt. Wir betrachten ja die ganze Reihe von Gesetzen über levitische Reinheit für aufgehoben, und es wäre somit das Verbot von נבלה וטרפה für uns ganz gegenstandslos[2]). Dieser Schluss wäre

[1]) Verleitet von 3. M. V, 2 und VII, 21 hält R. Jehudah Halewi nur die Berührung von טמאים für verboten. Aber die Schrift spricht ja später, ibid. XI, 39 und XVII, 15, von der Verunreinigung am Aase reiner Thiere: folglich erstreckt sich das Verbot auch auf diese. Die talmudischen Distinctionen über Verunreinigung an Aesern sind nichts weniger als stichhaltig.

[2]) Die Karäer tadeln ja deshalb uns rabbinische Juden sehr heftig, dass wir wohl die sogen. Speise-, aber nicht mehr die Reinheitsgesetze beobachten; s. u. A. Apirjon, ed. Neubeuer, p. 21: הרבנים מקילין מאד באלו ובניבול שרץ טמא במאכלים ומשקין וכו׳. Ebenso im לביש מלבית p. 44:

nicht neu; wir würden damit im Grunde nur den so eben allegirten R. Jehudah Halewi reproduciren; s. Cusari III, 49.[1]). Wäre dieses Thema nicht unvergleichlich mehr discutirbar, als die Aufhebung des Blutverbots bei Albo l. l.?

Doch, wie bereits bemerkt, wir sind weit entfernt, eine Aufhebung des Speiseverbotes von נבלה וטרפה zu befürworten. Denn abgesehen davon, dass neben „levitischer Reinheit" auch „Heiligung" urgirt wird — doch schon mehr ein ethisches Moment indicirend — finden wir das Verbot von נבלה וטרפה für uns Alle ohne Ausnahme als דברים שאלו לא נכתבו ראויין הן להצטוות; wir würden, auch wenn kein Verbot darüber existirte, schon nach unserem ästhetischen Gefühl von selbst uns des Genusses von Zerrissenem und Aaas enthalten. Nur können wir nach unserem besten Wissen und Gewissen nicht Alles für נבלה וטרפה erklären, was der Talmud und vollends gar die nachfolgende rabbinische Literatur bis auf den heutigen Tag als solche bezeichnet. Zu welcher Carrikatur wird doch unser herrliches Judenthum durch die spätere Form- und seliggesprochene ausgedehnteste Küchen-Frömmigkeit und -Heiligkeit!![2])

התלמידים התירו כל הטומאות הללו ואוגם חוששין אם יגע אחד מכל אלו למאכלם . . . . ועל זה ד' ילעג למו.

[1]) S. Note d) am Ende des Art. S. 289.

[2]) Der Talmud, an das mosaische וחי בהם die Lehre anknüpfend ולא שימות בהם, gestattet vernünftiger- und humaner Weise z. B. für einen Kranken am Sabbath zu schlachten, obgleich es sonst lautet השוחט בשבת מתחייב בנפשו „wer am Sabbath schlachtet, hat sein Leben verwirkt". R. Moses Sopher hingegen will, wie ich anderswo anführe, nicht erlauben, dass ein elendes, krankes Kind behufs Wiedererlangung seiner geistigen, wie physischen Gesundheit in ein Staatsinstitut untergebracht werde, da es מאכלות אסורות geniessen müsste!! עמי מאשריך מתעים ודרך ארחותיך בלעו „Mein Volk! die Dich leiten sollen, führen Dich irre" Jes. III, 12; (s. Maim. Einl. zu ורעים über dergl. Verkehrtheiten). Die neuere Hyperorthodoxie geht leider noch weiter; (s. Zeit. des Judenthumes, Jahrg. 44, No. 15, Conferenzverhandl. in Budapest.) Nach dem Ausspruche der jüdisch-pietistischen Wortführer daselbst sollen taubstumme Kinder von einer Anstalt, die ihre Erlangung menschlicher Fähigkeiten, der mens sana in corpore sano, bewirken soll, nicht Gebrauch machen dürfen, wenn die betreff. Rabbiner und Schächter nicht im Ge-

Die Motivirung von גבלה und מרפה betreffend, schliessen wir uns eng an die Schrift (2 M. XXII, 30 und 5. M. XIV, 21) an, welche theokratische Heiligkeit[1]) betont.

Wenden wir uns aber nun zur Motivirung seitens der einzelnen Exegeten!

Auf talmudischem Standpunkte, mindestens nach einigen Talmudisten, sollte eigentlich gar nicht nach einem Motiv für eine mosaische Verordnung gefragt werden (s. ob. S. 64.). Die Gebote seien nur gegeben לצרף בהן את הבריות. Hiernach hätte das von der Schrift selber gegebene Motiv כי עם קדוש אתה nur den Sinn: „Weil ihr ein heiliges Volk seid, darum müsst ihr meine Satzungen blindlings befolgen". Denn, so lautet das Paradoxon, מה איכפת ליה למי ששוחט מן הצואר או מי ששוחט מן העורף „was liegt dem Heiligen, g. s. E. daran, ob das Schlachten am Halse oder am Genick stattfindet?" מן הקנה ואוכל או מן הוושט? Ber. Rab. 44 Sch. Tob Ps. 18. Aehnlich lautet der Ausspruch der Mischnah Makk. 23b: רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות; das לזכות, wie das obige לצרף bedeutet hier nicht, „moralisch läutern", „versittlichen", „veredeln", sondern „Belohnung zuwenden", Raschi: שלא היה צריך לצוות במה מצות ובמה אזהרות על שקצים וגבלות שאין לך אדם שאינו קץ בהן אלא שיקבלו שכר על שפורשין מהן.

---

ruche der strengsten „Orthodoxie" stehen! S. 227 sagt Herr Ignaz Reich: „Wir können die Function Ihrer Rabbiner und Schächter nicht in Anspruch nehmen, dürfen an die (unter deren Leitung hergerichtete) Speisen nicht anrühren, das ist uns verboten." Worauf Abg. Molnar (S. 229): „Ist Herr Reich dessen gewiss, dass es Eltern giebt, die ihr Kind lieber taubstumm belassen, ehe sie es nach Budapest oder Waitzen in Erziehung geben?" Also das wäre „unsere Weisheit und Vernunft vor den Augen der Völker", die Religion Israels dem Hohn und Spott der gesitteten und humanen Mitwelt preiszugeben!!

[1]) Die theokratische „Heiligkeit", die ganz Israel auszeichnen soll, ist doch nicht ganz identisch mit der „levitischen Reinheit": diese ist etwas mehr Aeusserliches, gleichsam ein Ordensgewand, mit dem sich namentlich der Priester umhüllen und schmücken soll; jene aber hat einen mehr ethischen Inhalt. Dies ist so in die Augen springend, dass man sich darüber wundern muss, wie das von der Schrift selbst gegebene Kriterium von manchen Exegeten theilweise ignorirt und verschoben wird.

Doch wissen wir ja, dass trotz dieser Anschauung selbst die orthodoxesten Exegeten nach speciellen Motiven der einzelnen mosaischen Verordnungen forschten.

Ganz ungesucht, einfach, wort- und sinngetreu den theokratischen Standpunkt hervorhebend, motivirt A. b. Esra 5. M. 14: ואם אתה עם קדוש אין ראוי שתאכל טמא ותטמא הנפש. כל תועבה בלל דבר שהוא גתעב לנפש הטהורה כמו שרץ האדין. Diese Motivirung ist ja ganz ebenso zutreffend für: (ואנשי קדש תהיון לי[1] wie für לא תאכל כל נבלה. ובשר בשדה טרפה לא תאכלו.

Anders Maim., der überall diätetische Absichten wittert(s. ob. S. 65 u. a.) Speciell von Gefallenem, das levitisch-theokr. Heiligungsmotiv der Schrift hier so ganz ignorirend, sagt er: (הדם והנבלה קשים

[1]) Der Begriff „Heiligkeit" in der Schrift schliesst, wie wir schon oben angeführt, das diätetische Moment, das A. b. Esra bei טרפה im Namen des R. M. Hakohen angeführt, nicht geradezu aus. Die Sorge für mens sana in corpore sano, die Entfernung untauglicher Nahrungsstoffe und infectirender Krankheitserscheinungen, die Verhütung der Ansammlung verdorbener Säfte und schädlicher Substanzen im menschlichen Organismus und in der Commune ist nach mosaischen Anschauungen ein unerlässliches Erforderniss der Heiligung. So auch im aussermosaischen Alterthum. Die Körper- und Seelendiätetik war ein integrirender Theil der Religion, des Cultus. Die Priester waren zugleich Aerzte oder — in Egypten — „Therapeuten". Der כהן musste auch die צרעת, lepris, behandeln. Das Alterthum und namentlich der Mosaismus kannte noch keine gesonderte theologische, juristische und medicinische Facultät, Alles wird auf den göttlichen Gesetzgeber zurückgeführt. Wie wir jetzt jedes Urtheil „im Namen des Königs", so publicirt die Bibel nicht bloss ein cultuelles, sondern jedes Decret „im Namen Gottes". כי המשפט לאלהים הוא, 5 M. I, 17. (Vgl. II Chron. 19, 6). So ist es in der Theokratie; und nur so aufgefasst, wird manches schiefe Urtheil über die Theokratien des Alterthums rectificirt werden. Z. B. ועשית מעקה לגגך „Du sollst an dein Dach ein Geländer anbringen" ist bei uns Polizeigesetz, in der mosaischen Urkunde ist es aber Gottes-, Religionsgesetz. So urgirt auch M. A. Porto im מנחה בלולה den Begriff der Heiligung für jenes Speisegesetz; und doch behauptet er unmittelbar darauf, dass im Zerrissenen ein Gift zurückbleibe. Indessen betonen wir unsererseits wiederholt, dass theokratische Heiligkeit, bezw. lewitische Reinheit, den Schwerpunkt unseres Verbotes bildet, und die Rücksicht auf das physisch Unzuträgliche höchstens nur ein nebensächliches oder dunkel vorschwebendes, keineswegs aber das primäre Motiv ist.

להתעכל ומזונם רע „es sei schwer zu verdauen und schädlich [1]) als Nahrung [2]) וידוע שהטרפה תחלת נבלה ה׳א, und das mit dem Namen טרפה „Zerrissenes“ Bezeichnete sei Vorbote, vorbereitendes Stadium von נבלה.“ Hier finden wir Maim. in Fassung des Begriffes נבלה wiederum ganz auf biblischem Standpunkt, dass nämlich נבלה lediglich „Gefallenes“ bedeutet.

Da aber Maim., der Mann mit dem doppelten, dem Janus-Kopfe, hier auch zu den Rabbinen hinschielt und ein nicht rituell geschlachtetes Thier als נבלה bezeichnet, so musste er für dessen Verbot, wie für die Observanz des „Schächtens“ einen ganz anderen, ein eigentliches Speisegesetz gar nicht motivirenden Grund aufsuchen, nämlich: Schonung [3]) der Thiere. Das Schächten mitsammt

---

[1]) Doch giebt Maim. auch noch als allgemeinen Grund der Speisegesetze die Gewöhnung an Enthaltsamkeit und Asketik an; M. N. III, 35: והכונה בכל זה לפסוק רוב התאוה והשלוח בבקשת הערב ולשום תאות המאכל ומשתה תכלית In den ח׳פרקים ד׳ sagt er: התורה לא אסרה מה שאסרה אלא מפני זאת הסבה ר״ל כדי שנתרחק מקצה התאות רחוק גדול; doch bei unserem Verbot ist dieses Motiv am wenigsten zutreffend, da es sich um unappetitliche Speisen handelt, welche gerade nicht die Lüsternheit reizen. — Maim. hat hierin übrigens seinen christlichen Vorgänger in Tertullian contra Marcionem II, 18: Si lex aliquis cibis detrahit et immunda pronunciat animalia, quae aliquando benedicta sunt, consilium exercendae continentiae intellige et frenos impositos agnosce. Freilich ist bei Tertullian dies Motiv viel zutreffender für die verbotenen Thiere, als bei Maim. für das Verbot der anwidernden נבלות וטרפות angebracht. — Die Egypter gingen ja, nach Plutarch de Iside c. S. noch weiter: sie verboten. Salz auf den Tisch zu setzen, weil es zum Genuss reize.

Ich finde überhaupt, dass unsere jüdischen Exegeten bei Motivirung der biblischen Speisegesetze an einigen Kirchenlehrern ihre Vorgänger hatten. Aber was jene, die Erde als ein Jammerthal betrachtend, in ihrem Pessimismus aufstellen, ist für unsere Bibel mit ihrem Optimismus, der uns zum Genuss und zur freudigen Stimmung auffordert, durchaus nicht zutreffend.

[2]) In einem allgemein anerkannten, jüngst erschienen Werke der Sanitätspolizei heisst es: „Dass faulgewordene Thiersubstanz die Gesundheit beschädigen könne, bedarf keiner Erörterung“.

[3]) Wo aber bleibt die Schonung, wenn die Casuistik gestattet, den ganzen Tag, wenn nur nicht einen Augenblick unterbrochen, mit der Schlachtung eines Thieres zuzubringen? אפילו הוליך והביא כל היום

dem ganzen נבלה-Gesetz ist alsdann eine Thierschutzverordnung;[1]) es sei die leichteste Tödtungsart, die, welche dem Thiere am wenigsten Schmerz bereitet: ובאשר הביא הכרח טוב המזון להריגת ב"ח כונה התורה לקלה שבמיתות ואסרה שיענה אותם בשחיטה רעה ולא בנחירה. Nun gut; wir sollen dem Thiere keinen unnöthigen Schmerz bereiten. Warum aber darf ich selbst dann, wenn gegen meinen Willen von einem anderen Schlächter dem Thiere Schmerz bereitet wurde, das Fleisch dieses Thieres nicht essen? Die Rabbinen freilich stellen den Kanon auf: כל שתעבתי לך ה"ה בבל תאכל „sie verpönen den Genuss jeder Speise, mit der etwas Verbotenes vorgenommen worden", daher auch des Fleisches von אותו ואת בנו, wenn gegen die Vorschrift verstossen ward: „die Thiermutter und ihr Junges nicht an Einem Tage zu schlachten". Dieser Kanon widerspricht indessen der Mischnah Chul. 14a: השוחט בשבת וביה"כ אע"פ שמתחייב בנפשו שחיטתו כשרה[2]) „wenn Jemand am Sabbath oder Versöhnungstage geschlachtet, obgleich er eine Todsünde begeht, gilt die Schlachtung dennoch als eine rituelle." Warum sollte also nach Maim., der als Grund des

כלו שחיטתו כשרה. Ferner ist nach den Rabbinen jedes im Mutterleib sich findende Junge von שחיטה befreit; man darf also dasselbe auf talmudischem Standpunkt, ohne es zu schlachten, ganz nach Belieben zum Genusse bereiten, wenn nur die Mutter rituell geschlachtet ist, שחיטת אמו מטהרתו! — (Und warum ist anstatt des schmerzloseren Schlachtens das peinvollere Abkneipen מליקה bei Opferung des sanftesten unter allen Thieren, der Taube, anzuwenden?) Hiernach scheint also nicht Schonung der Thiere, sondern Ausströmung des Blutes dem Talmudismus Motiv für den Schlachtritus gewesen zu sein.

1) Die starre Orthodoxie perhorrescirt, wie ob. erwähnt, die rationelle Begründung der Satzungen und herrscht jedem „Warum"? ihr crede! entgegen; so auch bezüglich des Schlachtens. S. Alex. Schor im שמלה חדשה § 23: ואין לשאול טעם על הלכות אלו דכולם הלמ"מ הם; dazu in seinem ibid: תבואות שיר וראיתי בקצת הגהות שחיטות מתחבמים לתת טעמים להלכות אלו ואין בהם ממש. Ein späterer Rabbi betont dieses starre Verdict noch nachdrücklicher, R. Abraham Danzig in seinem חכמת אדם sagt: ה' דברים פוסלין את השחיטה והם הלמ"מ והמיסוך רעת לידע טעמם יסוך מכאוב כי מרמה מלהא למלהא ועי"ז מכשיל רבים אלא הם מן החוקים שאין לידע טעמם (כלל ו').

2) Vgl. übrigens das ob. bei בב"ח darüber Vermerkte.

Schlachtens צער בעלי חיים annimmt, das Fleisch eines Thieres, bei dessen Schlachtung nun einmal gegen die Schächtregeln verstossen wurde, für uns verpönt sein? — Anders verhält es sich, wenn als Motiv des Schächtens der genügende Blutabfluss angenommen wird; dann hinge die שחיטה allerdings mit einem Speiseverbote, dem Verbote des Blutgenusses, zusammen. In diesem Falle aber gehörte das Verbot von נבלה in die Categorie des Blutverbotes.[1])

Nachmanides motivirt das Verbot von טרפה im Sinne A. b. Esras ganz correct und lichtvoll mit der Heiligkeit Israels: ואנשי קדש . . . שראוי הוא שיאבל האדם[2]) דברים נקיים שלא יזדו עובי וגסות בנפש ע"כ אמר ואנשי קדש וגו' כלומר אני חפץ שתהיו אנשי

---

[1]) Es wurde schon oben S. 247 erwähnt, dass Raschi und nach ihm der Codex verordnet, einem Thier, das durch die rituelle Schlachtung nicht verendet, solle man nicht mit dem fein, scharf und schartenlos geschliffenen Schlachtmesser sanft den Gnadenstoss geben, sondern dasselbe lieber todtschlagen, denn es könnte sonst scheinen, — des blossen Scheines wegen soll man also schmerzvollere Gewalt anwenden, oder es sich zu Tode quälen lassen —, als ob man gleichsam zweimal schlachte, was doch rabbinisch verpönt sei. Erst spätere Casuisten, Ture Sahab § 67, machen darauf aufmerksam, nicht etwa, dass ein solches Verfahren, nämlich das Todschlagen, dem Thiere grössere Qual verursache und darum zu unterlassen wäre, sondern dass durch eine derartige Procedur das Blut, das noch nicht ausgeflossen, in den Organismus zurückgedrängt werde und dann kaum mehr zu entfernen sei. Interessant ist, dass hiermit ein christl. Arzt übereinstimmt.

Medicinalrath Dr. Niemann sagt nämlich in Caspars Vierteljahrschrift Band 9 S. 72: „Es muss eine Anhäufung des Blutes in anderen Organen erfolgen, wenn das Thier, wie es der Talmud verordnet (im Talmud findet sich eine Vorschrift dieser Procedur nicht, erst in späterer Zeit, zuerst bei Raschi Chul. 32a, finden wir sie), sobald es nach dem Einschneiden der Kehle oder des Schlundes nicht stirbt, todtgeschlagen wird. Nothwendigerweise müssen hier Blutungen in inneren Organen, Anhäufung von Blut im Gehirn und dessen Gefässen entstehen" Man könnte also sagen, Ture Sahab hat in Dr. Niemann einen Anhänger für sich, einen Gegner gegen Raschi gefunden.

[2]) Das האדם, wenn anders Nachmanides wirklich dies Wort geschrieben, würde seinem Humanismus zu grosser Ehre gereichen, dass er nämlich nicht engherzig ausschliesslich an den Israeliten denkt.

קדש בעבור שתהיו ראויים לי לדבקה בי שאני קדוש לפיכך לא תגעלו נפשתיכם באכילתכם הדברים המתועבים וכך אמר אל תשקצו את נפשתיכם בכל שרץ . . . . והתקדשתם. Nur der Ausdruck עובי וגסות „Ueberfüllung“ und „Crassheit“ scheinen uns hier durchaus nicht zutreffend. Aehnlich, wie über טרפה, äussert er sich über נבלה welches er zu 5. M. XIV, 3 לא תאכל כל תועבה hineinzieht.[1]). Er hält also auch in diesem Punkte das theokratische Motiv fest, obgleich er die Worte כי עם קדוש אתה לד׳ אלהיך (fälschlich) zu לא תבשל גדי בחלב אמו zieht. Um so auffallender ist sein Widerspruch mit sich selber, wenn er in 5. M. XIV dem טרפה-Verbot lediglich und ausschliesslich einen diätetischen Beweggrund unterlegt und meint, טרפה sei hier, 5. M., darum nicht angeführt, weil es keine תועבה, kein Geräuel, sei. Es sei nur verboten, weil das in טרפה enthaltene Gift und dgl. Gefahr für die Gesundheit mit sich bringen. Seine Worte lauten: ולא הזכיר הטרפה שאיננה תועבה[2]) אבל נאסרה מפני הארס אז החולי הממית שלא יזיק מאכליו Ist dies aber der Sinn der Schrift: „Ihr sollt heilige Leute sein?“

R. M. Hakohen, in dessen Namen A. b. E. dieses Motiv mittheilt, hält den theokratischen Standpunkt aufrecht und führt den diätetischen Grund nur wegen des לכלב תשליכון אותו an, näml. um zu erklären, weshalb es nicht dem נכרי oder גר gegeben werden darf.

R. Ahron Halevi, im Chinuch begründet das Verbot von טרפה unumwunden als eine sanitäre Institution. Alles, so sagt er, uns als טרפה Verpönte ist der Gesundheit nachtheilig, § 73: יודוע הדבר מדרכי הרפואה שבשר כל הטרפות האסורות לנו מוליד הפסד

---

[1]) Passen seine wohlbegründeten Worte aber auch nur im Geringsten auf das rabbinische נבלה, auf einen Verstoss gegen die 5 rabbinischen Schlachtregeln? Wird der Mensch wirklich „sittlich und leiblich depravirt“, wenn er Fleisch von einem Thiere geniesst, welches, da es nicht streng rituell geschlachtet, brevi manu von den Rabbinen für נבלה erklärt wird?

[2]) Da sind wir doch orthodoxer als Nachmanides; wir halten טרפה allerdings für תועבה, für etwas, das den civilisirten Menschen anwidert, und darum nur dem Hunde vorgeworfen werden soll, freilich nur טרפה nach dem Sinne der Schrift, nicht nach der Fiction des Talmud.

אל גוף אוכלו שהטרפה מורה חולי בבהמה. Man muss sich wundern, dass der streng orthodoxe Rabbi das ואנשי קדש תהיון לי der Schrift so schlechtweg und gänzlich ignorirt. Die entschlossenste Neologie und Kritik würde kaum so weit gehen. Zwar bringt er auch einen ethischen Grund mit dem sanitären in Verbindung. Er schreibt: was dem Leibe, der Hülle, dem Gefässe der Seele nachtheilig ist, schädigt gewissermassen auch die Seele לפי שהגוף כלי לנפש ובו תעשה פעולתה . . . וכמו כן בהיות בגוף שום הפסד מאיזה ענין שיהיה תתבטל פעולת השכל כפי אותו הפסד וע"כ הרחיקתנו התורה השלמה. Aber R. Ahron hätte besser gethan, die eben citirten ansprechenden Worte auf die hier oben angeführten folgen zu lassen, anstatt es umgekehrt zu machen. Wäre aber sein sanitäres Motiv an und für sich das unzweifelhaft schriftgemässe, so bedürfte es wahrlich keiner anderweitigen Begründung mit „der Verpflanzung der Leibeskrankheiten auf die Psyche". Die Rücksicht auf die leibliche Gesundheit wäre an sich schon wichtig und entscheidend genug. Absolut aber müssen wir vollends die folgende Bemerkung zurückweisen, die nämlich, dass bei „allen" verbotenen Speisen das Motiv vom schädlichen Einfluss auf Leib und Geist vorwalte: ועל הדרך הזה לפי הפשט נאמר שבא לנו האיסור בתורה בכל מאכלות האסורות ואם יש מהן שאין נודע לנו ולא לחכמי הרפואה נוקן. Wie, fragen wir, bei allen verbotenen Speisen ist dieser körperlich-seelische Gesundheitsgrund vorwaltend? Heben wir nur 3 Speiseverbote hervor: גיד הנשה soll ja lediglich an Jakobs Ringkampf erinnern. Bei בשר בחלב oder vielmehr גדי בחלב אמו ist auch das Zubereiten, nach den Rabbinen sogar die Nutzniessung, wobei gewiss kein sanitäres Motiv vorliegen kann, untersagt. Bei חֵלֶב giebt die Schrift als Grund an: כל חלב לה': „es ist verboten, weil es Gott gehöre, מוכן לגבוה." Nein, wir können es nicht oft genug wiederholen: die Speisegesetze sind nicht summarisch nach der Schablone zu behandeln. Der deutliche Ausspruch der Bibel selber oder der Zusammenhang mit anderen Gesetzen, in denen sich ein Speisegesetz befindet, lässt bei dem einen dies, bei dem anderen ein anderes Motiv erkennen. — Für איסור נבלה macht A. Halewi sein oben angeführtes טרפה-Motiv geltend. Sofern darin auch, auf talmudischem Standpunkte, das Verbot nicht rituell geschlachteter

Thiere einbegriffen ist, was wir auf biblischem Standpunkte oben entschieden in Abrede gestellt, verweist er auf § 451, wo er das Schächten damit motivirt, dass dadurch das Blut besser ausfliessen kann[1]). Da aber natürlich dieser Grund nicht für alle minutiösen Schlachtvorschriften ausreichen würde, so giebt er auch als solchen die möglichste Schonung des Thieres an[2]). Was gegen dieses letztere zu erinnern ist, wurde schon oben vielfach erörtert. Und wie wäre es denn, wenn die heutige Veterinärkunde und vervollkommnete Mechanik eine leichtere Tödtungsart ausfindig gemacht? Wie würde sich dazu der Talmudismus verhalten? Aber nein! Lediglich ausschliesslich Schonung für die Thiere war nicht das Schlachtmotiv, sondern vorherrschend das bessere Ausströmen des Blutes und nicht durch den Anblick clownartig ausgeholter Hiebe das menschliche Herz zu verhärten.

Ganz unbefriedigend ist, was R. Levi ben Gerson[3]) vorbringt: ואנשי קדש תהיון לי . . . בשר שיצא חוץ למחיצתו כמו הבכור שיצא חוץ לחומת ירושלים וכמו הפסח שיצא חוץ מהחבורה ומה שידמה להם.[4]) Dies ist ihm, wie der Gem., der Sinn von ובשר בשדה טרפה!! Er fügt hinzu: Nachdem uns der Genuss dessen untersagt ist, was nicht dem Leibe, sondern der Seele schädlich ist, wird uns ein Genuss verboten, nämlich טרפה der dem Körper nachtheilig ist:

---

1) Das scheint mir im Sinne der Schrift allerdings zutreffend. Warum ist aber alsdann nach der Mischnah Chul. 33a, wenn beim Schlachten gar kein Blut ausgeflossen, der Genuss des Fleisches dennoch gestattet? השוחט בהמה היה ועוף ולא יצא מהם דם כשר'. Freilich wissen sich die Commentare nach ihrer Weise zu helfen; cf. ש"ך י"ד כ"ח ס"ק כ"ב nach Raschba. Vgl. die interessante Abhandlung Prof. Sommers „über das Aposteldecret (Apostelgesch. XV.) bezügl. des πνικτός „Ersticktes" in „Theol. Studien aus Ostpreussen" 1887 Band 1.)

2) § 451 ואומר ג"כ עלצד הפשט כי מצות השחיטה היא לפי שידוע כי מהצואר יוצא דם הגוף יותר. ועוד נאמר בטעם השחיטה מן הצואר ובסכין בדוק כדי שלא נצער בעלי החיים יותר מראי כי התורה התירן לאדם למעלתו ליזון מהם ולכל צרכיו ולא לצערם חנם.

3) Nach Gem. Chul. 68, Zebach 82, Mack. 18.

4) Solche Schrift-Verdrehung (nicht Erklärung), wie sie im Talmud nur zu häufig, empört wahrlich unser exgetisches Gewissen, oder wir müssen manchen rabbinischen Autoren jedes Verständniss und Erfassen des einfachen Schriftsinnes gänzlich absprechen.

והוהיר בראשונה במה שאין בו נזק לגוף כי אם לנפש והוא אכילת הבשר שיצא חוץ למחיצתו . . . כי ההפעלת המזיע מהם הוא מצד הנפש ואח"כ הוהיר במה שזיע בו נזק לגוף והוא אכילת הטרפה. Wie wird hier der einfache, klare Wortsinn verdunkelt, verrenkt und entstellt! עד מתי אתם מעותים וכו' — Richtig dagegen, schrift- und sachgemäss äussert sich unser Autor zu 5. M. XIV, 21 bezüglich נבלה nämlich: כי עם קדוש אתה ולזה ראוי שתקדש עצמך בעניני המאכלים לא תתגאל במאכלים הרעים ומזוהמים. Und doch verfällt er wieder in seinen תועליות, wie sein Vorgänger, auf ein sanitäres Motiv: והוהירתנו התורה מאכול הבהמה המתה שהוא בלתי שחוטה לפי שבבר קרה על הרוב במתה שתהיה חולה ויהיה מזיק לאוכל. Sodann aber wird angegeben, נבלה sei verboten, um das Gebot von שחיטה auszuführen, והשני הוא לקיים מצות שחיטה, — was gewiss die Sache auf den Kopf stellen heisst. Denn נבלה ist nicht verboten, damit man das Gebot des Schlachtens erfüllen kann, sondern, nach talmudischer Auffassung, das Schlachten ist geboten, weil jede andere Tödtungsart das Thier zu נבלה machen würde. So werden also in einem Athem drei Motive angegeben, von denen aber nur eins richtig und im Sinne der Schrift ist.

Abravanel ist fast nur das Echo des oben citirten R. A. Halewi[1]), verfällt ebenso in dessen Irrthum und widerspricht sich ausserdem selber, wie wir dies auch soeben bei R. L. b. Gerson nachgewiesen. Er sagt zu 2 M. XXII, 30: Die verbotenen Speisen im Allgemeinen[2]) sind der Seele nachtheilig: לפי שהמאכלים הרעים שאסרה התורה אותם מולידים בנפש משגים נשחתים ומדות פחותות Dann wieder

---

[1]) Auf keinem anderen Literaturgebiete mögen Plagiate so häufig, wie auf dem unsrigen sein, was ja gerade an theologischen Schriftstellern sehr auffallen muss. Wahrscheinlich haben sich Manche, was ihnen besonders zusagte, excerpirt, ohne sich den Autor zu notiren, oder es hat sich ihrem ausgezeichnet beanlagten Gedächtnisse dauernd eingeprägt; sie vergassen später den Ursprung und hielten das Excerpirte oder Memorirte für ihr geistiges Eigenthum. Bekanntlich ist das Gedächtniss für Sachen, Namen, Daten u. s. w. in verschiedenen Personen verschieden. Manche, die oft ganze Seiten eines Schriftstellers wörtlich citiren können, haben für Namen und Zeitepochen und vice versa häufig nur sehr schwache Erinnerungen.

[2]) S. ob 276 unsere Gegenbemerkung.

das hygienische Motiv von Gift: כי הטרפה השליכה הבהמה הטורפת וזכר הכלב . . . ואולי לא מצא בה סם המות In seiner Aeusserung: כותי או גר למברה לו dass man nur in Ermanglung eines גר oder נכרי das Zerrissene dem Hunde vorwerfen solle, zeigte er sich aber weniger human, als der schon oft citirte R. M. Hakohen, der gesundheitsschädliche Speise auch dem Heiden zu verabreichen für verboten hält.

Zum Schlusse dieser Erörterung wollen wir bezüglich des talmudisch definirten Begriffs von נבלה nämlich כל שנפסלה בשחיטה ein Curiosum aus ילקוט שמעי N. 535 anführen: נבלה בהמות ולויתן . . . לעתיד לבוא . . . כיצד הן נשחטין בהמות נותן (צ"ל נותץ) ללויתן בין קרנו ונוחרו ולויתן נותן (צ"ל נותץ) לבהמות בסנפירו וקורעו והצדיקים אומרים שחיטה זו בשרה היא ולא בן תנינן הכל שוחטין וכל שוחטין חוץ . . . מפני שהן חונקן? אמר הק"בה תורה חדשה מאתי תצא — Vgl. die Variation im Midrasch Jelamdenu zu Schemini: תדע שלא נצטוה השחיטה הוו אלא כדי לצרוף את ישראל כי לעתיד לבוא עשוה סעורה לצדיקים מן הבהמה ולויתן ואין שם שחיטה. תדע לך לויתן בריה משונה היא ואם הם זורקין עליו כמה רחמים (צ"ל רמחים) של ברזל בתבן הוא הושבן וכן בהמות שדה קשה . . . והיכן הן נשחטין אלא זה לזה מדווגין שניהם . . . בהמות יגש בלויתן ואוחו בקרניו ובוקע ולויתן הפך והיה מיתתו שמכה אותו בזנבו והורגו והצדיקים הולכים וגוטלין מניות. מכאן שחיטה אלא בשביל לבדוק ולצרוף את ישראל Dasselbe in etwas abweichender Form findet sich in demselben Midrasch zu Reeh: א"ל הק"בה לישראל חייכם לע"ה אתם אוכלים מאותם שאין נשחטין מבהמות ולויתן שכתוב בהן אחד באחד ידבוקו (צ"ל יגשו Muss man nicht über solche Auslassungen, ich möchte sagen Ausgelassenheit, possenhafte Causerien der sogenannten Säulen und Fundamente des rabbinisch-traditionellen Judenthums erstaunt, verblüfft, entsetzt dastehen?! Waren diese Aeusserungen ernst gemeint, während der Talmudismus über die Schächtvorschriften Himmel und Erde in Bewegung setzt, über dieselben Schächtvorschriften, die in diesen Citaten von ihm für spätere Zeiten ausser Cours, auf den Aussterbeetat gesetzt, förmlich durchgehechelt werden? Und wie kommt es, dass unsere Talmudheroen älterer und späterer Zeit sich damit begnügen, jene Phantasmagorien vielleicht im Stillen zu belächeln, anstatt vielmehr

über derartige idiotische Narreteien die ganze Schale ihres Zornes auszugiessen, mit dem sie doch für die geringste Reform, die unwesentlichste מנהג-Abrogirung so schnell bei der Hand sind?

Wir gehen nun zur Erörterung der anderen Gesichtspunkte über und können auch sie, wie dies ebenfalls bei den früher untersuchten Speisegesetzen der Fall war, um so kürzer fassen, als die bisher namhaft gemachten Seiten des טרפה- und נבלה-Verbotes eine ziemlich eingehende und umfassende Besprechung von uns erfahren haben.

C. Antiquarischer Gesichtspunkt.

In dieser Hinsicht darf wohl unbedingt vorausgesetzt werden, dass jedes civilisirte Volk des Alterthums sich des Genusses „gefallener" oder „von Raubthieren zerfleischter" Animalien enthalten habe, wenn auch darüber kein ausdrückliches Verbot oder keine bestimmte Nachricht in seinem Schriftthum oder Codex sich finden sollte. Jeder nur einigermassen gesittete Mensch empfindet vor solcher Speise Abscheu und Ekel[1]). Es kann jedoch nicht auffallen, dass der Mosaismus sich trotzdem veranlasst sah, נבלה und טרפה (in unserem, d. h. im eigentlichen Sinne) speciell und mit Nachdruck zu untersagen. Muss doch jedes umsichtige Gesetzbuch auf so manches grobe unqualificirbare und unnatürliche Verbrechen, vor dem jeder Culturmensch instinctiv zurückschaudert und sich entsetzt, verbreiten und mit Strafe belegen, schon der brutaleren Minorität wegen, und auch wohl, weil von spitzfindigen Casuisten oder dem elastischen Gewissen von dem Nichterwähntsein eines Gesetzes leicht auf dessen Erlaubtsein oder Straflosigkeit geschlossen werden könnte Zudem kann es ja kommen, dass humanere Individuen oder ein cultivirtes Volk vorübergehend oder für längere Dauer in eine uncivilisirte Mitte versetzt werden, in welcher gewisse Geschmacks- oder nobele Vergehen gar nicht als solche angesehen und demgemäss ohne Scheu begangen werden.[2]) So war es denn keineswegs überflüssig, dass der Mosaismus נבלה und טרפה

[1]) S. Note e) am Schluss des Art. S. 290.

[2]) Gerechte, humane Menschen mögen auch an die Orgien denken, die jetzt die nobele Passion des modernen Antisemitismus feiert.

verpönt, obgleich auch andere ästhetisch und intellectuell vorgeschrittene Völker einen Horror davor hatten. Was relativ überflüssig scheint, muss darum noch nicht positiv sein. Promulgtrt ja die biblische Urkunde den Israeliten auch noch ganz besonders die sogenannten שבע מצות, obgleich diese, nach dem Talmud, bereits von den בני נח gekannt waren.

Was wir nun hier über den gedachten Gegenstand generell als wahrscheinlich vermuthen, ist für die Zeit des Phokylides[1]) als allgemeine Volkssitte, namentlich in Rom und Griechenland, thatsächlich erwiesen. Bernays in seiner Schrift „Ueber das phokylidische Gedicht" schliesst mit vollem Recht, dass Phokylides sich in demselben, welches er für Griechen und Römer schrieb, durch seine Mahnung gegen den Genuss von gefallenem und von Raubthieren zerfleischtem Vieh „als Juden" verrathen und so seinen Zweck verfehlt haben würde, wenn die Volkssitte für diese Abmahnung nicht bereits vorgearbeitet hätte. Nur dadurch erkläre es sich, dass er dieselbe wagen konnte, obgleich er es sonst in seinem Gedichte strengstens vermied, sich als Juden erkennen zu lassen und aus demselben Grunde die Fülle der mosaischen Ceremonialverbote darin ignorirte. Phokylides Worte lauten, V. 145—149:

Ἐγκρατὲς ἦτορ ἔχειν. τῶν λωβητῶν δ' ἀπέχεσθαι
μὴ κτήνους θνητοῖο βορὴν κατὰ λίτραν ἕλῃαι
μηδέτι θηρόβορον δαίσῃ κρέας. ἀργίποσιν δὲ
Λείψανα λεῖπε κυσίν[2]) θηρῶν ἅπο θῆρες ἔδονται.

Hören wir die äusserst lehrreiche Erörterung des Bernays (S. XXIX): „Diese zwei Speiseverbote haben freilich so uneingeschränkt, wie sie Phok. nach dem Pentateuch aufstellt, nie bei einem anderen als dem jüdischen Volke dauernde Beobachtung gefunden; aber auch hier wieder bot die griechisch-römische und die allgemeine Völkersitte doch Anhaltspunkte genug dar. Spuren eines gewissen Abscheues vor von verendetem Vieh Herrührendem (κενέβρια) finden sich vielfach bei den Klassikern, in einer römischen

[1]) Sein Zeitalter wird von den früheren Alterthumsforschern verschieden angegeben. Bernays machte es probabel, dass der terminus a quo Ptolemaeus Philometor (181a C.), der ad quem Nero (54p. C.) ist.

[2]) Also das biblische לכלב תשליכון אתו

Priesterregel wird verboten: Schuhe und Sohlen aus der Haut gefallenen Viehes zu tragen, wie Alles, was eines natürlichen Todes verendet, etwas Unheimliches an sich hat. Festus (s. v. Mortuae): mortuae pecudis corio calceos aut soleas fieri flaminicis nefas habetur, sed aut occisae alioquin aut immolatae, quoniam sua morte exstincta omnia funesta sunt. Vgl. Chul. 94a לא ימכור אדם לחבירו סנדל של מתה בכלל של חיה שחוטה מפני שמתנהו ומפני הסכנה, wozu Raschi שמא מחמת נשיכת נחש[1] מתה והשאר נבלע בבשר. In dem apostolischen Kanon (p. 26, ed. Buns[2]) wird Degradation darauf gesetzt, wenn ein Bischof, Presbyter oder sonst einer aus der Priestermatrikel θηριάλωτον ἢ ἀνημιμαῖον esse.“[3])

Und dass man, fährt Bernays fort, sich dessen enthalten solle, worin schon die Klauen eines Raubthieres gewühlt haben, durfte Phokylides um so unbedenklicher zumuthen, je seltener derartige Fälle in Frage kommen, und je mehr ein feineres menschliches Gefühl auch ohne ausdrückliches Gebot vor solcher Tischgemeinschaft mit den Carnivoren von selbst sich sträubt. Dieser ethische oder ästhetische Gesichtspunkt wird denn auch zum Schlusse noch hervorgehoben. Man sollte, heisst es bei Phokylides, dergleichen

---

[1]) Es ist doch sehr auffallend, dass unsere Exegeten der סכנה immer nur als Motiv fürs טרפה-, nie aber für's נבלה-Verbot erwähnen, obgleich sie doch gerade hier am Talmud eine Stütze haben.

[2]) Es wundert mich, dass Buns nicht das Neue Testament selbst anführt. Apostelgesch. XV, 20 u. 29 und XXI, 25 heisst es ja: ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τοῦ πνικτοῦ. — Calmet (Bibl. Wörterb., Th. III, Art. Speisen, S. 1026) berichtet: Noch im 11. Jahrhundert unter Papst Leo IX. bezeugt Cardinal Humbert, dass man sich in der Kirche des Fleisches solcher Thiere enthalte, die durch Nachlässigkeit des Menschen erstickt oder von selbst gestorben sind. Augustinus hatte zwar lange vor diesem den Unterschied betreffs der Fleischspeisen weit milder betrachtet. Doch selbst im 17. Jahrhundert waren Salmasius, G. Vossius und Grotius der Ansicht, dass das Verbot des Blutes (und darum wohl auch der erstickten Thiere) noch fortdauert, und Gieseler, Kirchengeschichte, citirt von Delitzsch: Der Genuss von Ersticktem ist einer der Hauptvorwürfe der griechischen Kirche gegen die lateinische

[3]) Bemerkenswerthe Uebereinstimmung mit 3. M. XXII, 8; Ezechiel. XLIV, 31; s. ob.

Abhub (λείψανα) von der Tafel der Raubthiere den Hunden geben; denn nur Thiere essen, was Thiere übrig gelassen (θηρῶν ἄπο θῆρες ἔδονται).

Genügsam bekannt ist auch, dass Mohammed bei seinen Landsleuten Speiseverbote vorgefunden hat, die er aufhebt; doch verbietet er ihnen u. A. den Genuss des Erstickten, durch einen Schlag oder Fall oder durch die Hörner eines anderen Thieres Getödteten und des von wilden Thieren Zerissenen. „In dem, was mir geoffenbart wurde, finde ich weiter nichts verboten zu essen, als das von selbst Gestorbene“ . . . (Koran, Sure VI; vgl. Sure V). Ob Mohammed, der ja aus dem Judenthum schöpfte, dieses Verbot erst einführte oder als vorgefunden beibehielt, ist fraglich. Für letzteres spricht der Wortlaut von Sure III: „Ihr Gläubigen, geniesset des Guten, das wir euch zur Nahrung gegeben, und danket Gott dafür; euch ist nur verboten, Gestorbenes u. s. w.“

Aber auch für die Vorschrift des Schlachtens findet sich, wenigstens bezüglich der Opferthiere[1]), eine Analogie bei alten Völkern. Von den Griechen ist dies ausdrücklich berichtet; sie schlachteten ihre Opferthiere schon deshalb, um das Blut aufzufangen und zu sprengen. Und dass auch bei den Römern die Schlachtweise üblich war, beweist der lateinische Ausdruck für dieselbe: iugulare, abkehlen, die Kehle durchschneiden.

Das Gleiche war, nach Chwolsohn (Szabier II) bei den Sabiern der Fall; bei ihren Opferthieren mussten Kehle und Halsadern (s. ob.) durchschnitten werden.

Noch eine andere Analogie. Wie im ehemaligen Israel, so untersuchten auch die Priester der Griechen und namentlich der Römer ob eximia, egregia[2]) sacrificia minus fausta. Aemilius Paulus musste 20, Caesar 100 Thiere schlachten, ehe sie ein vollkommen fehlerfreies fanden. Auch durfte die Opferhandlung durch keinen

---

[1]) Unsere Meinung darüber haben wir bereits oben ausgesprochen: Wahrscheinlich war ein Schlachtritus für Opfer schon sehr früh vorherrschend; für profane Speisen wurde er erst später eingeführt.

[2]) Also = תמים אין בו מום der mosaischen Gesetzgebung.

störenden Auftritt unterbrochen werden (שחייה?), weshalb die Opferthiere ganz locker zum Altar geleitet werden mussten.

Es mag hier noch erwähnt werden, dass die Karäer bei den Fischen zwar nicht die rituelle Vieh- oder Geflügel-Schlachtweise vorschreiben, aber doch mit unserer Art, jene zu tödten, nicht durchweg übereinstimmen. Sie äussern sich darüber wie folgt: ובהוות שנאכלים הדגים ע״י אסיפה שהוא הצדייה ברשת במכמר או בחכה ע״כ הדגים המוכים במלוג (צ״ל במזלג) וכל כיוצא בהם אסורים להאכל

D. Dietätischer Gesichtspunkt.

Es ist unzweifelhaft, dass nach dieser, der dietätischen, Seite hin das in Rede stehende Speisegesetz von טרפה und נבלה im Allgemeinen von überaus wohlthätiger Einwirkung ist. Denn die divergirendsten Meinungen müssen darin übereinstimmen, dass nur die Nahrung von gesundem Vieh dem Menschen zuträglich sei. In dieser Hinsicht ist nun zwar in allen modernen Staaten von der Gesundheitspolizei bereits so manche löbliche Anordnung getroffen worden. Indessen lassen die behördlicherseits ergehenden oder ergangenen Bestimmungen und Massnahmen zum Schutze des Fleisch verzehrenden Publikums noch Vieles zu wünschen übrig. Und so lange wir einer staatsgesetzlichen strengen polizeilichen Ueberwachung aller feilgebotenen Fleischnahrung, der sogen. Fleischschau, entbehren, ist das rituelle Schlachten der Vierfüssler schon um dessentwillen zu empfehlen, damit wir wenigstens die Ueberzeugung haben, dass nicht gefallenes Vieh in den Verschleiss kommt[1]). Doch ist es mit der rabbinischen Uebertreibung, den vielen werthlosen Erweiterungen und unmotivirten Erschwerungen[2]) des Ritual-

[1]) Inzwischen ist im deutschen Reichstage ein Antrag eingebracht worden, der zum Theil schon zum Gesetz erhoben ist: „Verbot des Verkaufs und Feilhaltens von kranken Thieren zum Zwecke des Schlachtens; Anordnung der Untersuchung des Schlachtviehes und des Fleisches."

[2]) Steinschneider in Geiger's Zeitsch. I, S. 232 (Jahrg. 1862) sagt: „Wer aus dem halben Hundert und darüber der Bearbeitungen des Compendiums von Jakob Weil über das Schlachten der Thiere das erste beste herausgreift und durchliest, der wird leicht zu der Frage gedrängt: Wie ist es nur möglich, dass ein einfaches, der Empfindung des Menschen

codex ein Anderes. Durch diese wird nicht allein die Alltagsroutine des israelitischen Lebens nutzlos erschwert, sondern auch den weniger bemittelten Familien, namentlich in den diesbezüglich hilfsloseren Dörfern, der Fleischgenuss erheblich verringert und dadurch indirect Gesundheitsnachtheil zugefügt.

Doch, wie wir bereits oben gezeigt, berühren sich im Talmud auch auf diesem Gebiete die schärfsten Gegensätze, und wir müssen gegen seine gefahrdrohende Suffisance oder Indulgenz in manchen Fällen entschiedenen Protest erheben. Er ist gar nicht penibel in der Erlaubnis des Genusses todtkranken Viehs (מסוכנת) und betrachtet die Enthaltsamkeit davon nur als überfrommes Gebahren, מנהג חסידות. Und da fernerhin die Talmudisten von venerischen Krankheiten nichts wussten, so findet sich das Verbot des Genusses der mit solchen behafteten Thiere (Joreh Dea § 116, 6, angeführt bei Ture sahab) erst später bei S. Lurja (im Jahre 1573). Daher kommt es denn, dass nicht veterinärkundige Schächter auch in unserer Zeit solche Fälle nicht so genau und strenge behandeln, wie dieselben es erfordern, so dass bisweilen erst die Polizei derartig inficirtes Fleisch mit Beschlag belegt.

E. Volkswirthschaftlicher Gesichtspunkt.

Wäre der biblische Standpunkt von טרפה und נבלה in seinen eng gezogenen und rationellen Grenzen auch in der Gegenwart rabbinischerseits festgehalten, so würde der pecuniäre Schaden, der sich aus diesem Verbote ergäbe, thatsächlich ein sehr geringer, kaum bemerkenswerther sein. Denn Vieh wird, in unseren Gegenden

---

so naheliegendes Gesetz sich zuletzt in eine geistige Einöde verwandle, in welcher nur noch die spärlichen Oasen des Scharfsinns in Distinctionen und Subdistinctionen die unverwüstliche Macht des Gedankens bekunden? Die Antwort liegt freilich ebenso nahe, dass jede einseitge Ausspinnung des Gesetzes ohne sichtbaren Zusammenhang mit den innersten Triebfedern des Geistes und ohne den belebenden Hauch allgemeiner Cultur zu solchen Erscheinungen führe, wie sie die jüdische Halacha nicht allein, wenn auch in ziemlichem Umfange, aufzuweisen hat, entsprechend der durch äussere Schicksale verkümmerten Bildung und dem inneren Drang nach geistiger Thätigkeit."

zumal, selten von wilden Thieren zerrissen; und wenn nicht Epidemien ausbrechen, so bleibt es in der Regel gesund und frisch, bis es rechtzeitig, ohne dass sein natürliches Verenden abgewartet wird, den für die menschliche Nahrung vorbereitenden Todesstreich erhält. Anders stellt sich aber die Sache, wie nicht ausdrücklich bemerkt zu werden braucht, durch die rabbinische Auffassung von טרפה und נבלה. Da werden denn, wie unsere obige Statistik (S. 258) gezeigt, die טרפה- und נבלה-Fälle minutiös und hundertfach vermehrt, und somit auch der financielle Verlust für den Einzelnen, den Haushalt und die Gesammtheit erheblich gesteigert. Ausserdem kann nicht ignorirt werden, dass namentlich durch die Unterhaltung eines eigenen Schächterinstituts jedem jüdischen Gemeindewesen grosse Ausgaben erwachsen, die für wichtige, edlere, versittlichende, erziehende und wohlthätige Zwecke Verwendung finden könnten. Wäre die weitausgesponnene rabbinische Gesetzgebung auf diesem Gebiete biblisch correct oder für das leibliche oder geistige Wohlbefinden auch nur irgendwie erspriesslich, so würden natürlich keine Geldopfer als zu gross befunden werden dürfen, wenn es gilt, die Autorität der Bibel oder die menschliche Gesundheit aufrechtzuerhalten und zu fördern. Beides ist aber erwiesenermassen nicht der Fall; darum ist es doppelt volkswirthschaftlich gesündigt, wenn in dieser Richtung Geldverluste auferlegt und getragen werden.

F. Interconfessioneller Gesichtspunkt.

Hier könnten wir eigentlich, um unnöthige Wiederholungen zu ersparen, auf dasjenige verweisen, was wir oben unter der gleichen Rubrik am Schlusse der Abhandlung über חֵלֶב anführten. Doch müssen wir es der Wichtigkeit des Gegenstandes wegen besonders betonen, obgleich es ganz und gar selbstverständlich ist für Jeden, der Augen hat zu sehen, Ohren zu hören und einen nüchternen, von Sophistik und hohler Schwärmerei freien Menschenverstand, um die Dinge in ihrem wahren Bestande, Werthe und Einflusse zu erfassen; — ich sage, um der tiefgreifenden Bedeutung unseres Gegenstandes willen sei speciell bemerkt, dass keines der anderen

Speisegesetze eine grössere (nachtheiligere) Wirkung auf den socialen Verkehr zwischen Israeliten und Nichtisraeliten ausgeübt hat und immer noch ausübt als gerade dieses, wie es die Extravaganzen des Rabbinismus gestaltet haben. Denken wir beispielsweise an die verbotenen Thiere, so kommen doch auf die nichtjüdische Tafel grösstentheils Speisen von erlaubten Thieren, an denen der Israelit Theil nehmen kann. Ebenso was den streng-biblischen Begriff von טרפה und נבלה anbetrifft, dürfen wir auch, zumal in unserer Zeit, dessen sicher sein, dass in anständigen geselligen Kreisen keine Fleischspeise verabreicht wird, welche von gefallenem oder wild-zerrissenem Viehe herrührt. Durch die gesetzliche Observanz des rabbinischen Schlachtritus hingegen ist uns aber leider jeder Fleischgenuss, auch die Taube, an nichtjüdischer Tafel verpönt und so das gemeinsame Mahl gestört, welches eines der bequemsten und oft sogar das geeignetste und einzige Mittel geselligen und communalen Umgangs und Verkehrs bildet. Nicht durch das Schächten an sich, sondern durch die rituelle Schlachtart mit all den minutiösen peinlichen Observanzen ist die stärkste Scheidewand in unserem socialen Verkehr mit Andersgläubigen aufgestellt. Wäre dieselbe nun ein wohlbegründetes Religionsgesetz des Judenthums oder von sanitärem Werthe, so könnte und dürfte dieses Moment, die gesellige Absonderung, uns nicht im Entferntesten beeinflussen. Da es aber keins von beiden ist, sondern nur das Ergebniss rabbinischer Kantschukinterpretation und Trieb nach Gesetzesausspinnungen, so müssen wir alles aufbieten, um diese so kostspielige Institution, die zugleich die schroffe Scheidewand des geselligen interconfessionellen Verkehrs bildet, zu beseitigen. Darin liegt der Schwerpunkt unseres Speisegesetzes und hierin ist es an der Zeit, Remedur eintreten zu lassen.

Freilich wissen wir sehr wohl, dass sich ohne diese Tausende und aber Tausende Israeliten sehr wohl zu helfen wissen. Sie setzen sich einfach über diese Speiseverbote hinweg, und selbst solche, die in ihrer Behausung in diesem Punkte noch skrupulös sind, scheuen sich doch nicht, wenn sie an patriotischen Festtafeln oder sonst in christlicher Gesellschaft sich befinden, an den allgemeinen Festessen theilzunehmen, weil es sie genirt, Aller Augen auf sie, die Nicht-

essenden, gerichtet zu haben. Doch die Willkür des Einzelnen und das Verfahren selbst einer grösseren Zahl von Israeliten ist keine befriedigende Lösung einer hochwichtigen Frage, welche die Stellung der Gesammtheit und die Auctorität des Religionsgesetzes betrifft. Nur eine auctoritative Erklärung, dass dieses lediglich von rabbinischer Fiction ausgedeutete Religionsgesetz jeder berechtigten Grundlage oder fortdauernden Verbindlichkeit entbehrt, kann Werth haben und Abhilfe schaffen, die Einzelnen rehabilitiren und die Gesammtheit auf einen correcten und festen Boden stellen (Das wäre eine verdienstliche That einer jüdischen Synode!!! worüber Näheres im Nachwort); ganz abgesehen davon, dass von jenen, die sich aus blosser Bequemlichkeit oder wegen finanzieller Vortheile leichten oder schweren Herzens über das Speisegesetz hinwegsetzen, das Kind mit dem Bade ausgeschüttelt wird und auch wirkliche biblische Speise- und auch andere Gesetze im Allgemeinen übertreten werden. Schon in Rücksicht auf dieses wichtige religiöse Moment sollten daher unsere heutigen Rabbinen das Wort eines uralten jüdischen Weisen beherzigen: „Man hüte sich, den Zaun um einen Garten höher als dessen Bäume aufzuführen, denn wenn heftige Stürme jenen niederwerfen, so werden auch diese, die des Gartens eigentlichen Werth ausmachen, durch den einstürzenden Zaun geschädigt und zerstört.“ Für die Erhaltung der wirklichen und segensvollen Speiseverbote sollten daher gewissenhafte und wissensklare jüdische Theologen eine energische und vernünftige Remedur schaffen. Es genügte vollauf und nach allen Richtungen, dass vermittelst eines guten feingeschliffenen Instruments[1]) von einer verständigen Person geführt, in die Kehle des Thieres derart geschnitten werde, dass einerseits das Blut zum Ausfliessen gebracht und andererseits dem Thiere nach Möglichkeit Schmerz erspart werde.[2]) Eines eigens zu diesem Behufe angestellten Schächters und sonstiger weitläufiger Apparate und rabbinisch-casuistischer Wissensschätze bedürfte es wahrlich nicht.

[1]) S. N. f) am Schlusse des Artikels, S. 291.

[2]) Siehe Note g) am Schlusse des Artikels, S. 291.

Noten zu Art. V. und VI.

a) zu S. 226. Zu unserer Stelle im Onkelos ובשר תליש מן חיות ברא bemerkt Luzzato im Oheb Ger: ובפירוש רש״י ברפים קונסטנטינא כתוב: ובן ת״א ובשר תליש מן חיות ברא וברוב הספרים מן חיוא חייא ואיננו נכון, כי זה יורה על איסור אבר מן החי לא על טרפת ארי (Auch der Syrer fasst, beiläufig bemerkt, unsere Stelle fälschlich als בשר מן החי auf; er übersetzt דנתיש מן חיותא חיתא) Der Verf. des 17. Briefes in כרם חמד 5 (Rapoport?) will jene von Raschi controversirte Lesart rechtfertigen: לע״ד כיון אינקלוס פה רק לאיסור בשר מן החי לבד ולא לאיסור טרפה ע״י ארי כלל, והעד שעל כל טרפה בתורה תרגם תבירה בסתם. Es wäre dies aber um so auffallender, als weder nach R. Jochanan, noch nach R. Lakish (Chul. 102b) hier ausschliesslich בשר מן החי, sondern jedenfalls auch בשר מן הטרפה involvirt ist. Es ist mir nicht zweifelhaft, dass die ursprüngliche und richtige Lesart in Onkelos die von Luzzato citirte ist, die sich auch in einigen von dem Letzteren gebrachten correcten Handschriften und Druckexemplaren wiederfindet. In der uns vorliegenden Raschi-Ausgabe herrscht ja eine so heillose Verwirrung, so viel Unverständliches, dass sich Irrthümer eingeschlichen haben müssen. Wie aber kam es, dass auch die falschen Lesarten einen breiten Platz gewonnen? Ich glaube den Schlüssel gefunden zu haben. Bekanntlich hat es sich Pseudo-Jonathan (gerade so wie R. S. R. Hirsch trotz seiner gegentheiligen Versicherung) zur Aufgabe gestellt und es als verdienstlich betrachtet, von dem einfachen Wortsinn der Schrift zu abstrahiren und alle talmudischen Meinungen und selbst Bizarrerien wiederzugeben, (und wie weit er darin geht, beweist auch seine famose Leistung zu 1. M. 37, 2 ויבא יוסף את דבתם רעה, wo er die bekannte talmudische Legende wiedergiebt והמנון דאכלין בשרא דתליש מן חיוא חייא ית אודניא וית דנביא). Man hat nun dieses Jonathansche בשר דתליש וכו׳, womit er auch 1. M. IX, 4 בשר בנפשו וגו׳ wiedergiebt, in unseren Onkelos eingeschwärzt, und Raschi, hierin ein פסח על שתי הסעפים, commentirte bald nach der ursprünglichen Lesart des Onkelos, bald nach der eingeschwärzten des Jonathan.

b) zu Seite 240. Ueberhaupt sind noch manche schwierige Punkte, die wir bereits früher theilweise angedeutet, auf dem Grenzgebiete zwischen טרפה und נבלה nicht geklärt. 2. M. kennt nicht נבלה, 5. M. nicht טרפה; in Leviticus fehlt ein directes נבלה-Verbot und ist immer nur von der hierdurch bewirkten levitischen Unreinheit die Rede. Dies, sowie dass 3. M. XXII, 8 und Ezech. IV, 14 u. XLIV, 31 das Verbot nur auf Priester eingeschränkt erscheint, drängen u. A. stark dahin, die Integrität der verschiedenen Pentateuchbücher in Frage zu stellen und die Autorschaft mancher Theile mit denen einer nachexilischen Epoche zu identificiren.

c) zu S. 251. Geiger, Jüd. Zeitschrift B. VII, S. 129 u. IX, S. 38 verfolgt im Anschluss an Mechilta, Sifre u. Gem. Menach. 29a seine

Ansicht über den Kampf der Pharisäer gegen die Sadducäer, der sich auch in den verschiedenen Versionen der jüngeren und älteren Halacha bezügl. des Schlachtritus abspiegele. Nach dieser habe die Schrift die שחיטה anfänglich nur für קדשים statuirt, und erst das Deuteron. übertrage sie auch auf חולין. Die jüngere Halacha vindicirt, im Sinne des Pharisäismus, der שחיטה bei חולין denselben Ursprung wie bei קדשים und deutet das זבחת כאשר צויתך auf die ה׳ הלכות שחיטה s. dagegen o. S. 248—55

d) zu S. 269 הטומאה והקדושה שני ענינים זה כנגד זה לא ימצא האחד אלא בהמצא השני ומקום שאין קדושה אין טומאה. כי ענין הטומאה איננו כ״א דבר שאסר על בעליו לנגיע בדבר מדברי הקדושה . . . וכן ענין הקדושה דבר שאסור על בעליו בדברים רבים ידועים ומפורסמים ורב מה שהם (ורב מהם?) תלוים במעמד השכינה וכבר חסרני אותה Der Commentator R. J. Muscato ist über die natürliche Consequenz dieser Worte sehr besorgt und erhebt dagegen entschiedenen Protest. Sicher hätte, wie wir dies ja auch bei so vielen anderen Schriftstellern wahrnehmen, R. J. Halewi selber Protest erhoben, wenn man aus seinen rationellen Erörterungen praktische Folgen hätte ziehen wollen. Er erinnert sich ja schnell auf sich selber und schränkt die natürliche Schlussfolge aus seinem vernünftigen Raisonnement mit dem Zusatz wieder ein ומה שאצלנו וכו׳, und so namentlich in Bezug auf נבלה — von טרפה schweigt er — mit den Worten: וכן אסורה עלינו הנבלה ולא מפני טומאתה אבל מצוה גרידא באיסור הנבלה ותנאי הטומאה תוספת.

e) zu S. 280. Dass auch die Gemara bisweilen נבלה und טרפה im richtigen, d. i. im eigentlichen Bibelsinne erfasst, ersieht man Bechor. 37a: ואלו הן דברים שהנפש קצה בהן נבלות וטרפות שקצים ורמסים. Da es sich dort um ein Rechtsobject handelt, nämlich um die Erstattung des Kaufpreises für den Fall, dass man dem Käufer nicht angezeigt, man habe ihm נבלה וטרפה verkauft, so könnte doch auf diese letzteren jener Ausspruch: דברים שהנפש קצה בהן יחזיר להן את הדמים keine Anwendung haben, wenn hier unter נבלות und טרפות das zu verstehen wäre, was der Talmud sonst damit zu bezeichnen pflegt. Denn an den Substanzen, welche die talmudische Weiterung mit diesem Namen belegt, findet der Mensch keinen Widerwillen oder Ekel.

Ein Gleiches ergiebt sich aus Horioth 11a: אכל חלב לתיאבון הרי זה מומר, להכעיס הרי זה צדוקי, ואיזהו מומר דבסתמא צדוקי הוי אומר איכל נבלה וטרפה שקצים ורמסים, weil hier vorauszusetzen ist, dass, da an diesen Speisen Ekel empfunden wird, man sie ja nicht aus Lüsternheit geniesse. Auch an dieser Stelle kann somit נבלה וטרפה nur im correcten Bibelbegriffe gemeint sein. Vgl. hierzu noch Tossaphoth Abod. Sara 26b: נבלה שמתה מחמת חולי, טרפה שנשברה מפרקתה שמתה והולכת ואינה ראויה לאכילה וא״כ לא אכל אלא להכעיס אבל לא מיירי בשנשחטה בלא סכין*) Welch

*) S. die Glosse des R. Jes. Berlin.

aufklärende Lection wird hier der Mischnah Chul. gegeben: כל שנפסלה בשחיטה נבלה!! Dass das Meiste, was die Mischnah mit dem Namen טרפה belegte, wissenschaftlich oder doch sachlich und begrifflich correct נבלה genannt werden müsste, haben wir bereits oben S. 221 erörtert.

f) zu S. 288. Man könnte fast glauben, dass der Rabbinismus, wie mancher überspannte Sentimentalist, für das liebe Vieh mehr Mitgefühl hege, als wie für ein menschliches Wesen. Zum Schlachten eines Thieres verlangt er, um demselben jeden unnöthigen Schmerz zu ersparen, die Anwendung eines Messers, das auf's feinste und scharten-loseste geschliffen sein muss, ohne auch nur ein Atom einer Scharte פגימה, die unter Tausenden nicht darauf Einexercirten auch nicht ein Einziger herausfinden würde. Doch für die Beschneidung eines Kindes stellt er den Gebrauch eines solchen möglichst vollkommenen Operations-instruments keineswegs als unbedingte Vorschrift auf, obgleich grössere Schmerzen und länger dauernde Wunden durch die Benutzung eines weniger als zum Viehschlachten geprüften Instrumentes verursacht werden.

g) zu S. 288.*) Da wir uns in dieser Abhandlung auch über den Schlachtritus zu äussern hatten, so können wir nicht umhin, von den Angriffen Notiz zu nehmen, die in den letzten Jahren von den sogenannten Thierschutzvereinen sowohl, wie von den Antisemiten gegen die jüdische Viehschlachtweise gerichtet werden. 1) Was die antisemitischen Wühlereien gegen das Schächten anbetrifft, so bedürfen sie keiner wissenschaftlichen Widerlegung. „Man merkt die Absicht und wird verstimmt." Sie sehen Splitter in Anderer Augen, doch nicht die Balken in ihren eigenen. Antisemiten meinen ja gar nicht das Vieh, sondern die Juden, gegen welche die lächerlichsten Anklagen zu erheben, vergiftete Pfeile zu schleudern ihrer wohlbekannten Tactik recht scheint. Die warmsprudelnde Humanität und unbegrenzte Nächstenliebe der rabiaten Judenfeinde sind ja klar und erkenntlich für jeden Rechtschaffenen und Menschenfreund, wie das Sonnenlicht am heiteren Horizonte. Ein Anderes ist es mit den Anklagen derjenigen Thierschutzvereinler, von denen wir annehmen können, dass sie es wirklich, ohne jeden Hintergedanken, mit dem Vorwurf der Thierquälerei gegen den rabbinischen Schlachtritus ernst meinen und eine schonendere Behandlung des Thieres im Auge haben. Doch müssen wir es offen und ehrlich aussprechen, dass ihre Philippiken, wenn auch wohlmeinend, so doch völlig ungerechtfertigt sind und nur ihrer mangelhaften Sachkenntniss entspringen können. Denn der jüdische Schlachtritus nimmt ja in vieler Hinsicht sogar eine ganz unnöthige, übertrieben zarte Rücksicht auf die Schlachtthiere, wie selbst ein oberflächliches Quellenstudium und flüchtigste Beobachtung der täglichen Praxis leicht erweisen. Auf eine andere

*) Vgl. o. S. 246 die Note.

Species von Thierschützlern lässt sich sicherlich das Wort anwenden: „Sie seigen Mücken und verschlingen Kameele.“ Warum erheben sie nicht ihre Stimme gegen den noblen Jagdsport und nicht dagegen, dass oft unschädliche, zahme Thiere stundenlang in Angst versetzt und kaltblütig zu Tode gehetzt werden, dass selbst gegen das sanfte Taubengeschlecht mit echter Waidmannslust grausames Spiel getrieben wird, dass man für die raffinirte Gourmandie lebende Krebse qualvoll in siedendem Waser absterben lässt? — Die rituelle Schlachtweise der Juden ist dagegen, wie bereits hervorgehoben, auch von den massgebendsten Korpyhäen auf dem Gebiete der Veterinärkunde und der allgemeinen Physiologie und Pathologie sehr günstig beurtheilt und als durchaus nicht thierquälerisch befunden.

Obgleich solche competente und unparteiische Begutachtung die ganze Antischlachtritus-Agitation als vollkommen grund- und zwecklos erweist und daher als genügende Antwort auf diese brennende Frage gelten darf, möchten wir doch

2) noch bemerken: Zugegeben selbst, dass durch das rituelle Schlachten das Thier einen etwas grösseren und um wenige Secunden längeren Schmerz erleidet, was dann? Steht der Mensch nicht höher, als das Thier, und verdient die Schonung und Pflege seines sittlichen und humanen Gefühls nicht grössere Beachtung, als der augenblickliche Schmerz, den das Thier empfinden mag? Man denke an die entsetzlichen, Anfangs erschütternden, später nach und nach abstumpfenden und verhärtenden Wirkungen auf das menschliche Gemüth, welche die dem Thiere versetzten heftigen und wiederholten Kopfschläge haben müssen und haben! Man vergegenwärtige sich das seitens der Magd beim Federvieh geübte brutale und brutalisirende Um- und Abdrehen des Kopfes des armen Thierchens! Ist solchen Praktiken nicht eine sanfte und doch sichere Anwendung des feingeschliffenen lückenlosen Schlachtmessers in Rücksicht auf das Gefühl des Menschen bei Weitem vorzuziehen? Was ruft der Apostel Paulus als Commentar zu 5 M. XXV, 4 („Du sollst dem Ochsen beim Dreschen nicht den Mund verschliessen!“) in 1. Cor. IX, 9 u. 10 aus? „Ist das Gesetz etwa des Ochsen und nicht vielmehr des Menschen wegen gegeben“? Der Staat gestattet ja auch, und mit vollstem Rechte, die Vivisection, die doch unstreitig Thierquälerei à outrance ist. Warum? Der höheren Interessen und der bevorzugteren Ansprüche des Menschen wegen. Durch die Vivisection wird die Heilkunde gefördert und in den Stand gesetzt, menschliches Leben sicherer erhalten, menschlichen Schmerz besser stillen und verkürzen zu können. Es ist also die Rücksicht für den Menschen, die in den Augen eines erleuchteten und humanen Staates höher steht, als die für das Thier. Und dieser Gesichtspunkt sollte auch vernünftigerweise dazu leiten, die rituelle Schlachtmethode für unschädlicher und ge-

eigneter anzusehen, als die formidablen und barbarisirenden An- und Eingriffe auf das thierische Leben, wie sie sonst, in einer Gegend mehr, in anderer weniger, in Uebung sind.

3) Und dies führt uns endlich noch zu einem dritten Punkte. Der Staat hat die Pflicht, Seelenpein seinen Angehörigen zu ersparen. Nun, unzählige Israeliten würden sich in ihrem Gewissen tief verletzt und beunruhigt fühlen, falls sie sich genöthigt sähen, Fleisch von Thieren zu geniessen, die nicht nach rabbinisch ritueller Weise geschlachtet sind. Die Mahnung der Glaubens- und Gewissensfreiheit und die Beschützung des Staatsangehörigen in seinen religiösen Scrupeln sollten sicherlich höher stehen, als der vermeintliche etwas grössere, jedoch unter allen Umständen schnell endende Schmerz des Thieres, der demselben aus dem jüdischen Schlachtritus möglicherweise erwachsen dürfte. Dass viele freisinnige jüdische Theologen, ebenso wie intelligente Laien, die rituelle Schlachtweise für nicht biblisch begründet, sondern nur als rabbinische Vorschrift betrachten, ändert an der Sache nichts. Eine grosse und wohl die bei weitem überwiegende Zahl der Israeliten hält sich nun einmal an die rabbinische Satzung gebunden, und Gewissenszwang bleibt Gewissenswang. Für mich aber, nachdem ich die antisemitischen Thierschützler von meinen Rockschössen abgeschüttelt, ist, wie ich kaum zu bemerken brauche, nach bestem Wissen und Gewissen, die unparteiische Wahrheit an der Hand der wissenschaftlichen Untersuchung unseres Gegenstandes das leitende Princip, und der unmittelbare Erfolg für die rituelle Praxis steht für mich in zweiter Linie. Unser leitender Gedanke, unser ceterum censeo war und ist Raschi zu Chul. 17a: שצריכין אנו לעמוד על האמת ואע"פ שכבר עבר, „Die Wahrheit über Alles!", wenn auch daraus kein unbedingtes oder kein sofortiges Resultat für die Praxis sich ergeben sollte. Wir halten uns schon durch das blosse Forschen nach Wahrheit belohnt und gehen über Raschis: „דרוש וקבל שכר" hinaus.

h) zu Seite 240. Betreffs der vermeintlichen Vergiftung von Seiten der reissenden Thiere bemerkt der gewiegte Kenner der rabbinischen Literatur, Herr Dr. med. J. Bergel: „Unter den sogenannten Raubthieren befindet sich nicht ein einziges, dessen Krallen mit einem Gifte versehen wären. Jene Thiere, deren Biss lebensgefährlich wird, haben hinter den Zähnen eine Giftdrüse, welche während des Bisses ausgedrückt wird. Aber die genaueste Untersuchung konnte keinen ähnlichen Giftbehälter in den Krallen entdecken. Die Talmudisten bezeichnen aber dennoch ein von Raubthieren zerrissenes Thier דריסה deswegen als טריפה, weil beim Herausziehen der Krallen aus der eingeschlagenen Wunde das tödtliche Gift in dieselbe eingespritzt wird*)." Ferner sagt Dr. B.:

*) Zu dem von uns oben gerügten — wie soll ich es nur benennen —

„Die Talmudisten wollen durchaus einen gleichartigen Krankheitsverlauf bei Menschen und Thieren nicht anerkennen und entschuldigen sich mit der Phrase: אדם איט ליט מולידה. Die tägliche Erfahrung widerspricht aber einem solchen Argumente. Die Organisation beider ist, bis auf einzelne der Gattung und Bestimmung entsprechende Modificationen, dieselbe."

i) Hören wir Dr. B. über einige Trefapunkte der Mischnah: ניקב קרום של מוח „die durchlöcherte Gehirnhaut" — soll ohne Weiteres zur טרפה machen, weil eine derartige Verletzung unbedingt lebensunfähig mache. „Die Folgen und die Tödtlichkeit bei Verletzungen des Gehirns werden aber meistens in hohem Grade überschätzt," bemerkt Brüche (Physiologie). Nur ein Beispiel: Ein junger Mann, dessen Gehirn nach einer Schädelverletzung öfters hervorquoll und abgetragen werden musste, heilte dennoch vollkommen, obwohl hier sämmtliche Gehirnhäute ebenfalls verletzt waren.

j) Ebenso verhält es sich nach Dr. Bergel gegen die Mischnah bezüglich ניקבי הדקין „Durchlöcherung der Dünndärme." Grössere, umfangreichere Verletzungen sind wohl unbedingt lebensgefährlich, theils der dadurch aufgehobenen vitalen Functionen wegen . . .; kleine Durchlöcherungen hingegen, besonders nach dem beliebten talmudischen במשהו — „Winzigkeit" — können nicht so leicht letal werden. Die Natur hat eine heilsame Vorkehrung getroffen, dass jede derartige Verletzung mittelst einer Auflage von Bindgewebe an irgend ein Nachbarorgan angeklebt und so für das ganze Leben unschuldig gemacht wird. Freilich sagen die Talmudisten קרום שעלה מחמת מכה אינה קרום „eine

---

Chauvinismus der mittelalterlichen und späteren Rabbinen auf dem Gebiete der Veterinairkunde füge ich noch die Worte unseres competenten Talmudisten und Medicus an: „. . . Da wir bereits gesehen, auf wie schwachen Füssen die zwei Wissenschaften „Physiologie und Anatomie" im Alterthum überhaupt, folglich auch bei den Talmudisten, gestanden haben, so können wir uns leicht denken, in welchem Zustande sich die damalige Pathologie, wenn sie einen solchen Namen verdient, befunden hat. Im Allgemeinen waren den Talmudisten grösstentheils nur solche krankhafte Zustände etwas näher bekannt, die durch irgend eine mechanische Verletzung oder durch fehlerhafte Entwickelung einzelner Körpertheile entstanden und auch dem unbewaffneten Auge sichtbar sind. Von den inneren Krankheiten hingegen hatten die Talmudisten die sonderbarsten Begriffe. Die hippokratische Krankheitslehre mit ihrer genauen Auffassung und Unterscheidung der Symptome scheint ihnen ganz fremd gewesen zu sein. Sie wussten wohl, dass jedes einzelne Organ erkranken kann, aber die Art und Verschiedenheit dieser Erkrankungen war ihnen unbekannt, daher ihre Krankheitsbenennungen gewöhnlich bloss generell sind.

Auflage von Bindgeweben sei nicht für die Dauer.“ Hier vermengt unser Dr. B. jedoch zwei verschiedene Fälle, den Fall, dass sich eine Oeffnung mit einer Haut überzieht und den Fall, dass irgend eine Oeffnung durch Anlehnung an ein angrenzendes Organ sich schliesst.

k) Dr B. fährt fort: „In naher Verbindung mit der eben besprochenen Verletzung steht die in irgend einem Eingeweide vorgefundene Nadel, welche nach der Gem. oft das betreffende Thier zur Trefa macht. Auf welchem Wege immer die Nadel dahingelangt ist, sie musste vorher mehrere Organe durchlöchern, ohne irgend eine Lebensgefahr verursacht zu haben, und ebenso könnte sie lebenslänglich ohne Schaden auch dort verbleiben, wo sie ihren bleibenden Sitz aufgeschlagen hatte, was eine unbefangene Erfahrung vielfach nachweisen kann.“

l) Dass ניטלו הכליות, bei einem „Defect der Nieren“, nach dem Talmud, das Thier nicht zur Trefa macht, findet Dr. B. unbegreiflich. „Die Nieren,“ sagt er, „als die wichtigsten unentbehrlichen Reinigungsorgane des thierischen Organismus, können, ohne das Leben zu gefährden, nicht fehlen, und wirklich haben die Experimente von Prewost und Dumas gelehrt, dass nach Exstirpation beider Nieren der Tod schon nach einigen Tagen eintrat. Beim Abgange der einen Niere übernimmt die andere deren Function, und das Leben bleibt erhalten; aber der Verlust beider Nieren macht absolut letal, weil die Harnsecretion gänzlich unterbrochen ist!“ Wir haben allerdings zu der heutigen Physiologie, Anatomie und Pathologie mehr Vertrauen, als zu der in der talmudischen Zeit und würden in diesem Punkt unbedingt noch jener entscheiden. Dagegen ist B. in dem vermeintlichen Widerspruch des R. Rachisch b. Papa ganz entschieden im Irrthum. S. Raschi zu Chul. 55a. Homo sum, nihil humani u. s. w. Ebenso dürfte der Einwand Dr. B's. gegen den Unterschied zwischen תרוסת „Lungenschwund“ oder „Vertrocknung בידי אדם durch menschlichen „mechanischen“ Eingriff und בידי שמים durch „Einwirkung der Natur“ nach unserer Motivirung, S. 256, seine Erledigung finden.

Der Schluss des Art. Dr. B.'s (Studien über die naturw. Kenntnisse des Talm. S. 41) lautet: „Es giebt im thierischen Organismus gewisse innere patholog. Vorgänge, welche sämmtlich, im Sinne des Talmuds, mit voller Berechtigung zu den מרבית gezählt werden könnten. Unsere Weisen hatten aber von derlei Vorgängen keine Ahnung, und dies zu unserem Glück; wir müssten sonst auf jeden Fleischgenuss verzichten.“ Ich glaube aber, die Talmudisten hätten sich bei ihren elastischen Maximen auf diesem Gebiete aus der Verlegenheit zu helfen gewusst: „man brauche nicht nach jenen inneren patholog. Vorgängen zu inquiriren“, רוב בהמות בעיזות „Die Mehrheit unter den Thieren bestehe aus gesunden, also zum Genusse erlaubten Thieren“, wir entscheiden nach der Mehrheit, darum brauche man nicht nach jenen inneren pathologischen Vorgängen

zu inquiriren, Wer wollte, die Talmudisten wären dieser Maxime immer treu geblieben!

m). Zu S. 252 u. 253. Noch eine Erklärung zu dem viel ventilirten באשר צויתך: Beim Sabbathsgesetz heisst es 5. M. V. 12 באשר צוך ד' אלהיך, dies wird Gem. Sabb., 87[2] u. Synh. 56[2] erklärt: „wie Dir bereits vor der sinaitischen Gesetzgebung, (zu Marah) befohlen worden." So brauchen wir unser באשר צויתך weder mit der älteren Halachah zu erklären, באשר צויתך בקרבנ', nämlich וישחט את בן הבקר, noch weniger mit der jüngeren מלמר שנצטוה משה בסיני, sondern „wie Dir schon vor der sinaitischen Gesetzgebung in den 7 noachischen Geboten befohlen worden, kein אבר מן החי zu essen", und zwar in den Worten 1. M., 9, 4 אך בשר בנפשו . . . לא תאכלו, vgl. Ture Sahab gleich den Anfang zu Joreh Deah. Das wäre also keine ketzerische Hypothese.

Corrigenda und Zusätze.

S. 127 zum Schluss der Note: „Da Levit. und Jechesk. das Verbot des Genusses von נבלה וטרפה nur für Priester kennt, so kann unser so sehr verzweifeltes fragliches Verbot nur den Sinn haben: obgleich חלב נבלה וטרפה nicht opferfähig ראוי לגבוה ist, ist das Verspeisen dennoch auf dem Nichtpriester verboten, weil es früher, bevor es נבלה וטרפה geworden, מזון לגבוה war und in diesem Betracht בקדושתו עומד: dies Motiv für das fragliche Verbot ist doch aber ganz hinfällig, wenn die Opfer überhaupt nicht mehr existiren.

S. 142. Soll eine Note 3 Folgendes sagen: Abr. glaubt (Jesch. Mesch. Abschn. 3 den gründlichen Forscher, den die Wahrheit über alles liebenden Albo mit den zelotischen Worten: יי יסבר פי׳ לעשות בסיל באולהו דוברי שקר widerlegt zu haben. Wäre Albo zur Zeit dieser Angriffe noch am Leben gewesen, so wäre er seinen Gegnern die Antwort nicht schuldig geblieben, aber אין משיבין את הארי לאחר מיתה das hätten die Zeloten sich merken sollen. Wie unserem Albo erging es noch jedem Forscher, der aus dem breitgetretenen Gleise heraustrat, der, unbeirrt und unbekümmert um das Vorurtheil der Menschen, der Wahrheit, seiner Ueberzeugung und damit auch Gott, dem Quell aller Wahrheit, die Ehre gab. Seine Angreifer waren die spanischen Exulanten, und es liegt ja zum Theil in der menschlichen Natur, in der Schwäche des Menschen, dass er sich in Zeiten der Religionsverfolgung an die vermeintliche heilige Satzung desto krampfhafter anklammernd, על ערקתא דמבאנא sein Leben preis giebt, so bei Israeliten, so bei Nichtisraeliten. Auch in unserer Zeit hat der leidige Antisemitismus auch dies schwere Unheil zur Folge, dass jede fortschrittliche Bewegung, Synoden und fortschrittliche Rabbinenversammlungen in Stagnation gerathen, jede noch so dringende Reform auf

religiösem Gebiete perhorrescirt wird. Wenn, wie wir hoffen dürfen, bessere sociale Verhältnisse einkehren werden, müssen wir leider darauf gefasst sein, dass diese mehrjährige Stagnation sich furchtbar rächen, ein zu beklagender Indifferentismus auf religiösem Gebiete eintreten wird, darum יקוב הדין את ההר; darum vor Allem אמת קנה ואל תמכור, „die Wahrheit über Alles"!

S. 186: Zu Zeile 5 v. u. gehört eine Note[2]) lautend: Gem. Kher. 22, 1 כי קתני אין חיבין עליו על דם דילית הגבלע בבשר הלב בשאר, wozu Raschi: דם הגבלע באברים; die Gem. fährt fort: דאתי ליה מעלמא (חיבין) כי קאמר רב, u. auf die Frage: Wie denn anderes Blut ins Herz komme, wird erwidert: בשעה שהנשמה יוצאה מישרק שריק, wozu Raschi: מושך הדם מבית השחיטה בנשימתו וכועסי בלבו. Alfasis der Gemara entgegengesetzte Lesart hat auch Rosch zu Mischnah Chul. 109.

S. 190. Die Note[2]) soll also lauten: Die beiden älteren Commentatoren zur fragl. Mischnah, Maim. u. R. Jizchak Zedek, haben die richtige Lesart nicht gekannt; dies zeigt ihre Interpretation der fragl. Stelle, die eine ganz verfehlte ist.

S. 198 Z. 8 v. u. soll es heissen: gegen die gute Sitte, Vaterlandsliebe, Treue gegen den Landesfürsten u. dgl. verstösst; wohl aber wird jeder Wahrheitsliebende erkennen, dass Heil u. s. w. In der Note[1]): „Auszüge aus den bibl. Geschichten".

Das. soll eine Note[2]) lauten: Niedergeschrieben von mir waren obige Worte, lange bevor der preuss. Cultusminister die jüdischen Religionsbücher zur Enquete eingefordert hat und gesprochen, wenn auch nicht dem Wortlaut, aber doch dem Inhalt und Sinne nach bereits in den Jahren 1869 und 71 in den Commissionssitzungen der Synoden zu Leipzig u. Augsburg.

S. 240 soll eine Note [3]) bemerken: S. u. S. 293 Note h) bei Dr. Bergel.

VII.

Unreine Thiere, Vögel etc.

בהמות חיות ועופות וכו׳

Wir schliessen die biblisch-rabbinischen Speisegesetze — da ja der Artikel תערובות gewissermassen eine eigene Rubrik bildet — mit dem Verbote[1]) der unreinen Thiere, theils weil dasselbe auch im Pentateuch später als die übrigen erscheint, nämlich 3. M. XI und 5. M. XIV[2]), theils und — bekennen wir es offen —

[1]) Es steht dies insofern in einem gewissen Zusammenhange mit dem unmittelbar vorher behandelten, als auch bei ihm, und noch nachdrücklicher, das Motiv der levitischen Reinheit in der Schrift hervorgehoben wird.

[2]) Ausser einer Anzahl anderer kleiner Abweichungen der beiden Stellen fällt es namentlich auf, das im Levit. das Verbot von שרץ האדמה genannt ist, doch im Deuter. fehlt, und dass in dem letzteren wiederum שרץ העוף verpönt wird, dagegen im ersteren die Heuschrecken eine Ausnahme machen. Und nebenbei sei hier auf einen unverzeihlichen, ja schülerhaften Irrthum des Talmud aufmerksam gemacht, den aber doch keiner unserer modernen Exegeten und Talmudheroen, wahrscheinlich in majorem Talmudi gloriam, zu moniren den Muth hat: das Wort השבינה im Deuter. XIV, 7 fasst der Talmud als ein besonderes Thier auf; Chul. 60b u. Niddah 24a: השבינה ברוח בפני עצמה היא שיש לה שני גבין ושני שדראות.*) Die alten Versionen hingegen sind correct; Septuag.: ὀνοχιζόντων ὀνοχιστῆρας. Der Samar. giebt in einer mir vorliegenden Ausgabe השבועה mit השבועה wieder, dieses letztere aber in Klammern und daneben das Wort הצרבה; eine andere Ausgabe nimmt von dem fraglichen Worte gar keine Notiz und übersetzt blos das vorangehende

*) S. Note 1 am Ende des Art.

hauptsächlich, weil uns von Anfang an der Gedanke vorschwebte, vom Unbestimmten und Unklaren zum deutlich Gegebenen und lichtvoll Erkennbaren vorwärts zu schreiten. Das Gesetz nun, welches wir in diesem Abschnitte erörtern wollen, ist das bestimmteste und deutlichste unter allen bisher von uns untersuchten. Ja, es ist dies in einem solchen Grade, dass es einer Klar- und Feststellung auf dem Wege der Interpretation fast völlig entbehren kann. Aus diesem Grunde können wir uns ohne Weiteres zu seinem

Historischen Gesichtspunkte

wenden.

Wir führten soeben 3 M. XI als die erste Stelle an, die von unserem Gegenstande handelt. Indessen eine Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Thieren findet sich bereits in der vormosaischen Zeit. Schon auf den ersten Blättern der Genesis (1 M. VII, 2), nämlich bei den Thieren, welche in die Arche Noahs gebracht werden sollten, spricht die Schrift von reinem und unreinem Vieh. Dies ist einerseits eine naive Anticipation [1]), wie eine solche im Pentateuch öfters vorkommt [2]) und andererseits eine

ומצרים הפרכה. Wie der Samar. in dieser letzteren Ausgabe, so verfährt auch die Vulgata, nur hat Hieronymus den Sinn des Verses nicht verstanden, wenn anders das „non" in: „et ungulam non findunt", wie meine Ausgabe liest, kein Druckfehler ist.. Auch Onkelos giebt השבישה correct wieder: מטלבי טילפיא. Pseudo-Jonathan freilich, der treue Schildträger der Gemara, stimmt dieser natürlich bei und ist obendrein noch abenteuerlicher, als sie, denn er paraphrasirt: שלולא דלית תרין ריסין ותרתין שדראין.

[1]) Bemerkenswerth ist, dass Gen. VII, 2, 3 und ibid. 8, wo von jenem Befehl und dessen Ausführung die Rede ist, wohl von reinem und unreinem Vieh gesprochen wird, die Vögel aber ohne solches unterscheidendes Epithet gelassen worden; dagegen tritt das reine Geflügel in VIII, 20 auf. Naiv ist dieser Bericht, dass nämlich Noah von allen reinen Vögeln Opfer dargebracht habe, zumal gegenüber der Behauptung des Talmud Chul. 63, 2, dass es von den reinen Vögeln eine zahllose Menge giebt! Auch vom biblischen Standpunkte des Opfercultus aus betrachtet, klingt die Mittheilung überraschend, wenn nicht hyperbolisch, denn von den Vögeln war ja nur die Taube opferfähig. S. übrigens Nachman. zu VI, 20.

[2]) Anticipationen in Bezug auf reine und unreine Thiere, deren Charakteristik und Classification ja nicht vor 3. M. XI gegeben sind,

Rechtfertigung der Hypothese, dass wohl manches Speisegesetz, besonders soweit es, wie das vorliegende, auf „Rein“ und „Unrein“ basirt ist, nicht erst dem Mosaismus sein Dasein verdankt, sondern eine alte, auch bei anderen orientalischen Völkern [1]) eingebürgerte Usance war, die der Mosaismus nur mit seinen anderweitigen gottesbegrifflichen Institutionen in stricteren Einklang brachte oder bald einschränkend, bald erweiternd modificirte. [2])

sind auch die Stellen 3. M. V, 2: בובלת חיה טמאה או בובלת בהמה טמאה und ibid. VII, 21: בבהמה טמאה או בכל שקץ טמא. Freilich werden unsere, um ein fadenscheiniges Auskunftsmittel nie verlegenen rabbinischen Exegeten dieser Schwierigkeit mit dem Satze begegnen: אין מוקדם ומאוחר בתורה.

[1]) Wir begehen mit dieser Bemerkung, die eigentlich zum antiquarischen Gesichtspunkt gehört, gleichsam auch eine Anticipation; doch war sie ebenso unvermeidlich, wie sie sicherlich höchst harmlos ist. Zu ihrer Unterstützung diene folgende Auslassung Munks in seinen „Reflexions, cinquième livre des lois de Manon, p. 60: „Cependant, ce qui paraît certain, c'est que les lois renfermées dans ce code (de Moïse) étaient en vigueur du temps de Moïse dans une grande partie de l'Asie et qu'elles pouvaient être connues à ce législateur par l'intermédiaire des prêtres égyptiens qui probablement avaient reçu de l'Inde une grande partie de leurs institutions . . . . Ce fragment (sc. le code de Manon) mettra le lecteur à même d'apprécier les assertions de ceux qui n'ont trouvé dans le code de Moïse qu'une pâle copie des lois indiennes et égyptiennes*); le rapprochement ne sera certainement pas à l'avantage de ces dernières.“ Wenn noch die heutige Hyperorthodoxie vor solchen Erörterungen, wie die von Munk hier, zurückschreckt, so könnten wir zu ihrer Beruhigung ähnliche Beleuchtungen seitens mehrerer anerkannter älterer Autoritäten anführen. Wir begnügen uns aber mit der Aeusserung des hochorthodoxen R. A. Ch. Viterbo in seinem אמונת חכמים (ed. Aschkenasi): ודע כי אפילו ממצות האלהיות מקצת מהן בכר היו נהגות אצל האומות. Von den שבע מצות בני נח ist dies ja selbstverständlich; er weist mit jener Behauptung vielmehr auf einige mosaische Ceremonialgesetze hin.

[2]) Dass aber aus der fraglichen Stelle nicht auf ein Verbot der unreinen Thiere für die Noachiden geschlossen werden kann, ist aus 1 M. IX, 3 ersichtlich, wo gerade das כל betont („alles Gethier dürft

*) Ebenso Winer, Realwörtb. Art. Gesetz S. 488: „In vielen (mosaischen) Institutionen begegnen uns überraschende Parallelen; dabei lassen sich aber manche scharfe Gegensätze nicht verkennen. Moses erscheint überhaupt viel zu selbständig, als dass man die hebr. Legislation etwa eine Copie der altegyptischen nennen dürfte.“ (S. u. S. 327 u. 328).

Was nun die Unterscheidung zwischen den reinen und unreinen Thieren betrifft, so enthält bekanntlich die Schrift selber in 3. M. XI und 5. M. XIV, für die Säugethiere, Fische und Insecten (Heuschrecken) distinctive Erkennungszeichen, die etwa nicht, allegorisch gedeutet, als Motive für die Reinheit oder Unreinheit der Thiere anzusehen sind, wie einige jüdische und christliche Symboliker und Mystiker, z. B. Philo und seine Adepten, zum Theil auch die Midraschim, in ihrer Gedankenschwärmerei vermeinen, sondern einzig und allein als nüchterne und prosaische, gleichsam populär-naturwissenschaftliche Merkmale der reinen und unreinen Thiere, d. h. derer, die für den Genuss erlaubt oder verboten sind.

---

ihr essen") und nur das Blut und Fleisch von einem noch lebenden Thier verboten wird: אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו. — Es darf nicht übersehen werden, dass wir in der Sintfluthfrage zwei verschiedene Relationen haben: eine, welche von allen Thieren nur 1 Paar (VI. 19 und 20) und eine andere, die von reinen 7 Paare in die Arche bringen lässt (VII, 2); vielleicht ist auch VIII, 20, wo plötzlich reine Vögel auftauchen, eine spätere tendenziöse Relation, wie Cap. VII höchst wahrscheinlich als eine solche angesehen werden darf. Doch kann selbst schon lange vor den Speiseverboten der Usus, nur von gewissen, als rein geltenden, Thieren zu opfern, obgewaltet haben. Ist ja auch sonst manche Observanz von den Opfern später auf die Speisegesetze übertragen worden. Raschi übrigens bemerkt: הבהמה הטהורה העתידה להיות טהורה לישראל למדנו שלמד נח תורה, wie ja auch bei anderen Anticipationen alle noch nicht zum vollen kritischen Bewusstsein gekommenen Exegeten durch derlei naive Auskunftsmittel die Schwierigkeit zu lösen wähnen. Nachmani bemerkt ähnlich zu VI, 20: ומעם הטהורה הקב"ה פי' לו במני הטהרה אבל הכתיב קצר לימר הטהור על פי התורה. Befremdend ist, dass Beide die Gem. Sebach. 116a ignoriren; hier wird nämlich die Frage aufgeworfen: ומי הוי מאין ושורין בהאי שעתא „gab es denn damals schon den Unterschied zwischen „Rein" und „Unrein"? und die Antwort gegeben: מאותן שלא נעבדה בהן עבירה. Da wäre ja das noachidische „Rein" und „Unrein" mit einem Schlage und gründlich der landläufigen Bedeutung dieser Worte beraubt und mit einer höchst fernliegenden ausgestattet: nämlich als unrein hatte Noah diejenigen Thiere zu betrachten, mit denen naturwidrige Geschlechtsverbindungen stattgefunden. Wie aber konnte Noah, wenn er anders nicht mit der Divinationsgabe versehen war, dies bei jedem einzelnen Thiere erkennen? Doch soll nach Samuel Edeles in der aus Sebach. 116a citirten Stelle eine andere Lesart existiren, die conform mit Raschi lautet: מאותן שעתידין ליטהר.

Doch giebt die Schrift classificirende Kennzeichen blos für jene, d. i. Säugethiere, Fische und Insecten, nicht aber für Vögel; von diesen letzteren führt sie nur die Namen der unreinen an, so dass wir alle übrigen nicht namentlich aufgezählten zu den reinen zu rechnen haben, wenn wir die ersteren an ihren Namen erkennen können.

Indess giebt die Mischnah Chul. 3, 6, worauf wir noch zurückkommen werden, im Namen der „Weisen" einige allgemeine Unterscheidungsmerkmale an. Es klingt daher mehr als sonderbar, wenn wir in der Gem. Chul. 42a lesen, dass Gott dem Mose jede Thiergattung, sowohl die zum Genusse gestattete, wie die zur Nahrung verbotene, mit den Händen gezeigt, und in der Mechiltha zu Schemini, dass Mose in dieser Weise den Israeliten gegenüber verfahren habe [1]).

In fernerer Beleuchtung des historischen Gesichtspunktes haben wir es anzuerkennen, dass gerade bei dieser Species von Speisegesetzen ausnahmsweise keine Erweiterungen von Seiten des Talmudismus eingetreten; dass zwischen dem biblischen, dem mischnischen und dem gemarischen Zeitalter keine irgendwie erhebliche Differenz stattfindet; und dass die späteren Gesetzeslehrer nur hier und da ein anderes Kennzeichen der Reinheit und Unreinheit aufstellen, ohne dadurch die Zahl der zum Genuss verbotenen Thiere zu vermehren. Die Talmudisten gingen hier rationell zu Werke, recurrirten zur Wissenschaft, nahmen die Erfahrung zu Hilfe. Indem sie, wie wir weiter unten sehen werden, andere Merkmale, die die Schrift gar nicht kennt oder nennt, angeben, räumen sie, wie dies nur recht und billig, der theoretisch und praktisch fortschreitenden Einsicht der Jahrhunderte die Machtvollkommenheit ein, auch auf diesem Gebiete Rath zu ertheilen und Urtheile zu fällen, Irrthümer zu berichtigen und Maassnahmen zu verbessern. So verlassen sie erfreulicherweise, wenigstens in Bezug auf unseren Gegenstand [2]), den todten Buchstaben, den sie durch den Geist beleben.

[1]) S. Note 1a am Schlusse dieses Art. Eine noch kindischere und abgeschmacktere Erörterung, als Note 1a, s. Note 2, ibid.

[2]) Leider nicht auch in Bezug auf andere Speisegesetze, und namentlich auf בשר, wie wir in dem vorangehenden Artikel bereits

Verfolgen wir nun nach Bibel und Talmud die Merkmale der Reinheit und Unreinheit bei den verschiedenen Thiergattungen.

Vierfüssler.

Die Schrift selber kennt für die Reinheit der Vierfüssler nur die Merkzeichen des Wiederkauens und der gespaltenen Klauen. Der Lehrgehalt der Mischnah geht darüber nicht hinaus: Chul. 3, 6: סימני בהמה חיה ואמרו מן התורה. Als Charakteristikum der Wiederkäuer an sich giebt die Thossefta Chul. 3 an, dass sie der Zähne in der oberen Kinnlade entbehren: כל מעלת גרה אין לה שינים של מעלה. Diese Unterweisung verdient schon darum eine besondere Aufmerksamkeit, als auch sie unsere obige Behauptung bestätigt, dass nämlich die Talmudisten der älteren Zeit nicht Anstand nahmen, in zweifelhaften oder allgemeine Interessen berührenden Fällen sich von auf religiösem Gebiete zwar nur Laien, sonst aber kompetenten Männern, selbst Heiden, für Zwecke der Halacha unterrichten zu lassen[1]). Denn die zuletzt gebrachte Kennzeichnung der Wiederkäuer seitens der Tossefta ist dem Aristoteles (Naturgesch. IX, 50) entlehnt: Μηρυκάζει δὲ τὰ μὴ ἀμφόδοντα οἷον βόες καὶ πρόβατα καὶ αἶγες: „Wiederkäuer sind, die nicht zwei Zahnreihen besitzen, wie Rind, Schaf und Ziege."

Die Gem. Chul. 59a formulirt diesen Ausspruch etwas erweiternd: כל בהמה שאין לה שינים למעלה בידוע שהיא מעלת גרה

ausführlich nachgewiesen. Da stellt, wie wir sahen, die Mischnah als Hauptcanon den Satz auf: „Was nicht mehr lebensfähig ist, gilt als טרפה". Warum, fragten wir und fragen wir wiederum, soll über den wichtigen Punkt, ob die eine oder die andere Krankheitserscheinung in einem Thiere lebensgefährlich sei oder nicht, die competentere Stimme der Veterinärkunde und gereifter Erfahrung nicht consultirt und befolgt werden? Warum überdies „zweierlei Maass und zweierlei Gewicht"? Für die Fixirung der Merkmale der zum Genusse gestatteten oder verbotenen Thiere greift der Talmud zu den Belehrungen externer Wissenschaft und praktischer Wahrnehmung, und dasselbe rationelle und erspriessliche Verfahren soll nicht gestattet sein, wenn es sich um Einzelerscheinungen im gesunden oder kranken Thiere handelt?

[1]) Wir haben manche andere Belege im vorigen Artikel gebracht. S. auch Note [3]) am Ende des Art

ומפרסת פרסה וטהורה „an dem Fehlen der Zähne in der oberen Kinnlade ist zu erkennen, dass das Thier ein Wiederkäuer und Vielhufer, folglich rein ist"; nur das Kameel, das nicht diese Zähne, aber doch ניבי [1]), „Hauzähne" hat, und das junge Kameel, dem diese ניבי später nachwachsen, sind unrein. [2]) Danach ist hinsichtlich der Auffindung der Reinheitszeichen der talmudisch-rabbinische Standpunkt weniger rigorös als die Bibel. [3])

Und ebenso erleichternd ist derselbe für die Constatirung der Reinheit in dem anderen Fall, wenn nämlich das Merkmal des Wiederkäuens, der Mangel der oberen Zahnreihe, nicht zu ermitteln ist: dann genügt die Wahrnehmung der gespaltenen Klauen, selbstverständlich freilich, wenn das Thier erwiesenermassen kein Schwein ist, das allein trotz seiner gespaltenen Klauen nicht zu den Wiederkäuern zählt (3. M. XI, 4). Der talmudisch-rabbinische Ausspruch lautet (Gem. ibid. und Joreh Deah c. 79): מצאבהמה שפיה גמום בודק בפרסותיה אם הן סדוקות בידוע שהיא טהורה ובלבד שיביר חוזר.

Ein noch leichteres Erkennungszeichen giebt die Mischnah Niddah 51 b: „Hat dss Thier Hörner, so ist es auch Vielhufer und rein", כל שיש לו קרנים יש לו טלפים, wozu Raschi commentirt: שאין קרנים אלא לבהמה ולחיה טהורה.

So wird bis auf den Codex Joreh Deah herab normirt: [4]) l. c. יש לה קרנים יצא מספק חוזר וטהורה.

---

[1]) S. zu diesem Worte Chul. 59a Raschi und Tossafoth, ausserdem Tossafoth 59 b Stichw. נתיר Maim. l. l. 1, 2, Maggid Mischn. und Karo c. 79. Im Aruch Art. נב scheint über die Bedeutung dieses Wortes keine Sicherheit und Klarheit zu herrschen. S. auch bei Kohut.

[2]) Die ניבי, oder das Nachwachsen derselben sind eben Beweis, dass das Kameel kein vollständiger Wiederkäuer ist; wäre es dies, so würden sich auch gespaltene Klauen bei ihm vorfinden.

[3]) S. Note [4]) am Schlusse dieses Art.

[4]) Wir finden doch eine dissentirende Stimme, R. Nissim zu Alfasi, Rosch Haschanah, Abschn. 2: ומיהו אעג דמסקינן כל השופרות כשרין חוץ משל פרה אפשר דדוקא בטהורין אבל לא בטמאין. Nach R. Nissim gäbe es also auch unreine Thiere, die mit Hörnern versehen sind. Und doch behauptet Raschi nach unserer Mischnah: שאין קרנים אלא לבהמה ולחיה טהורה. Ich recurrire auf das oben Bemerkte in Bezug auf den incorrecten Text in der Tossefta und Gemara und verweise im Uebrigen auf Tossa-

Es befremdet mich, dass in den talmudischen Debatten unsere Mischnah Niddah, die allein correct vorhanden, weniger citirt wird, als die Tossefta, die doch an unserer Stelle in dem Maasse corrumpirt ist, dass sie, um verständlich zu sein, von der Gemara bedeutend geändert und ergänzt werden musste. Ebenso müssen die Tossafisten an unserer Stelle eine andere Lesart gehabt haben: dsgl. R. Sal. Adereth in seinem Torath Habajith. Die Polemik unter den Commentatoren ist auch darum eine unklare, weil dort zwei Momente: „Merkmal der Reinheit" und „Unterschied zwischen Haus- und Waldthier", wegen des Fettgenusses, in Folge des incorrecten Textes mit einander vermischt und dadurch verwischt werden.

Nicht zu fassen ist das Targ. Jerusal. (3. M. XI und 5. M. XIV), das seinerseits zu den von der Schrift geforderten zwei Zeichen der Reinheit noch als ein drittes das Vorhandensein von Hörnern verlangt: ודאית לה קדנין, während der Talmud das blosse Vorhandensein von Hörnern schon als genügend für die Reinheitserklärung des Thieres hält. Wurde von ihm der Talmud missverstanden? Wir wollen doch nicht an eine pia fraus denken.

Der zweite Theil unserer obigen Mischnah lautet: ויש שיש לו טלפים ואין לו קרנים „es giebt Vielhufer, die aber nicht gehörnt", also unrein sind, und als Beispiel wird von Raschi und Bartenora das Schwein angeführt. Dazu bemerkt R. Jom tob Heller [1]): Das Nichtvorhandensein der Hörner am Schwein sei irrelevant, da es, weil kein Wiederkäuer, ja ohnehin nach der Schrift unrein ist. Aber wenn das Schwein Hörner hätte, so würde es eben ein Wiederkäuer sein, denn es würden ihm in jenem Falle die Zähne

foth, wo nicht weniger als 3 bis 4 verschiedene Ansichten über den strittigen Punkt sich kundgeben. Nach einer derselben vertritt die Mischnah Niddah mit obigem Ausspruch nur die Meinung des R. Dossa, während die Chachamim dissentiren. Eine der jüngsten Decisionen ist die des R. J. Asulai in seinem Birke Joseph zu Orach Chajim § 586, wonach zwei Hörner unbedingt als Zeichen der Reinheit gelten; dagegen finden sich Thiere mit nur einem Horn auch unter den unreinen.

[1]) Heller scheint übrigens eine von den unserigen abweichende Talmudausgabe vor sich gehabt zu haben; denn auf unsere Editionen finden seine Worte: ישלא במקומי הוא keine Anwendung.

der oberen Kinnlade fehlen, was wir im Folgenden noch weiter erörtern.

Die Bibel stellt als Merkmale der Reinheit der Säugethiere „Wiederkäuer“ und „Vielhufigkeit“ auf und wiederholt dies mehrere Male. Dennoch gestattet sich der Talmud, wie wir sahen, andere Kennzeichen aufzuführen, von denen die Schrift nichts weiss oder doch wenigstens nicht spricht. Wir können hier wiederum den Gedanken nicht unterdrücken, um wie viel freier, rationeller sich oft die Talmudisten dem ihnen doch gewiss als geoffenbart geltenden pentateuchischen Gesetz gegenüber benahmen, als dies seitens der nachtalmudischen, mittelalterlichen und besonders der jetzigen Orthodoxie in ihrer Behandlung des Talmuds und der späteren Codices der Fall ist. Diese, Talmud und Codices, werden auf dem Gebiete der Ceremonialgesetze [1]) vom starren Rabbinismus der Folgezeit und der Hyperorthodoxie der Gegenwart schlechtweg für unfehlbar, unantastbar und unveränderlich erklärt [2]). Doch der talmudische Canon: „An dem Fehlen der Zähne der oberen Kinnlade ist ein Wiederkäuer erkenntlich,“ ist das Resultat naturwissenschaftlicher Forschung und Beobachtung, das somit von den Talmudisten [3]) unter Umständen für sicherer und zutreffender und zweckentsprechender angesehen wurde, als die primitiven Merkzeichen des Pentateuch. Die der oberen Zähne entbehrenden Thiere sind nämlich darauf angewiesen, sich von Pflanzenkost zu nähren und das sind gewöhnlich die Wiederkäuer. Wollen wir weitergehen und einen physiologisch-theodicirenden Versuch wagen, so dürfen

[1]) Ich betone: auf dem Gebiete der Ceremonialgesetze; denn auf ethischem Gebiete verhält es sich ganz anders (wie ich anderswo gezeigt).

[2]) S. o. bei מרפה, S. 236—39, die Worte des Adereth und Fleckeles und Anderer.

[3]) Oft haben dieselben freisinniger, sagen wir: unparteiischer, als die moderne Orthodoxie dem Grundsatze gehuldigt: קבל האמת ממי שאמרו. In Bezug auf den vorliegenden Gegenstand fragen wir mit der Gemara: שינים מי כתיבי באוריתא „sind denn die Zähne als Erkennungszeichen in der Schrift angegeben?“ Gewiss nicht. Dessen Urheber ist vielmehr, wie bereits bemerkt, der heidnische Naturforscher Aristoteles. Warum sollte in der That nicht selbst ein Bileam gehört werden, wenn er vernünftige, nützliche Belehrung giebt?

wir es wohl als unzweifelhaft aussprechen, weil die fraglichen Thiere durch die mangelnden Oberzähne ihre Nahrung nicht so gut wie die anderen Thiere zermalmen und verdauen können, hat die Vorsehung ihre Verdauungswerkzeuge derart eingerichtet, dass sie die Speise wieder in den Mund zurückbringen und von Neuem zu bearbeiten im Stande sind[1]). Ebenso fand man zwischen dem Besitz von Hörnern und der Eigenschaft des Wiederkauens einen bestimmenden Causalnexus, הא בהא תליא. Die haushälterische und doch Monotonie hassende Natur hat einen Theil der festen Knochensubstanz, woraus die Zähne sich bilden, bei vielen Thieren für deren Schutzwaffen zur Erzeugung von Hörnern verbraucht. Darum fehlen ihnen die Oberzähne, und deren Mangel hatte die Entwickelung der fraglichen Thiere zu Wiederkäuern als nothwendige Folge.

Im „Jüdischen Literaturblatt", Jahrg. VII, No. 13, findet sich folgendes Excerpt aus Darwins „Abstammung des Menschen": „Die Eckzähne" (darunter sind hier wohl die oben erwähnten ניבי zu verstehen) „vieler männlicher Wiederkäuer werden zu blossen Rudimenten reducirt oder verschwinden ganz und zwar allem Anscheine nach in Folge der Entwickelung der Hörner." Und ferner: „Bei Wiederkäuern steht die Entwickelung von Hörnern allgemein in umgekehrtem Verhältniss zu den selbst nur mässig entwickelten Zähnen." 400 Jahre vor Darwin hat bereits R. J. Albo (Ikkarim IV, 11) Aehnliches, ja fast ganz dasselbe ausgesprochen[2]).

Noch ein Reinheitszeichen wird von der Gemara angegeben: Kreuzen sich die Fleischfasern unter dem Steissbein der Länge und Breite nach, so ist das Thier rein. Auch diese Hinzufügung ist keine Erschwerung, sondern eine Erleichterung. Falls nämlich nach Zähnen und Klauen nicht untersucht werden kann, ist dieses Zeichen massgebend; nur muss man wissen, dass das Thier kein Waldesel ist, der, obgleich unrein, dennoch jenes Merkmal besitzt. Ebenso Maim. und Karo l. l. (s. Note 6 am Schlusse des Artikels).

---

[1]) Siehe Note 5 am Schlusse dieses Art.

[2]) Vrgl. das äusserst interessante Citat in derselben Note 5 am Schlusse des Art.

Der jüdische Arzt und rabbinisch gelehrte Benj. Mussaphia, der als spanischer Exulant in Hamburg lebte, belehrt uns in seinen Zusätzen zum Aruch Art. מסם, „dass die reinen Vierfüssler im Gegensatz zu den unreinen drei Mägen oder Bäuche und deren Lunge, Nieren und Leber eine andere Beschaffenheit haben.

Vor Mussaphia berichtet bereits der hervorragende Bibelexeget R. L. b. Gerson im Namen des Aristoteles: je bevorzugter (entwickelter?) ein Thier, desto mehr Mägen (Bäuche) hat, behufs leichterer Verdauung, die Natur ihm bereitet [1]).

Vögel. Für die gefiederten Thiere, עופות, giebt die Bibel kein Reinheitszeichen an; sie nennt aber die unreinen mit Namen, folglich sind alle nicht namentlich aufgezählten rein. Selbstverständlich müssen wir über die Namen selbst volle Klarheit haben (siehe Dr. Bergel l. l. S. 63). Die bereits citirte Mischnah lehrt jedoch im Namen der Weisen: ein Vogel, der seine Beute niederstösst, d. h., nach Raschis Erklärung [2]), mit seinen Krallen in jene einhaut oder, nach der des R. Tam [3]), die noch lebende Beute verschlingt, also jeder reissende Vogel, ist unrein. Hat er aber eine abwärts hervorstehende Zehe (Sporn) einen Kropf und einen schälbaren Magenbeutel, so ist der Vogel rein [4]).

Das Targ. Jerus. 3. M. 11, 13 drückt das Verdict der Mischnah negativ aus ויתאלין מינייא תשקצון מן עופא דלית להון ציבעא יתירא ודלית ליה זפקתא ודקרקבוניה ליתוי מקליף. Das Hauptmerkmal der Mischnah, nämlich דריסה, wird hier ignorirt, doch 5. M. XIV, 11, nachgeholt; zu dieser letzteren Stelle ist seine Aeusserung positiv, wie die Mischnah: כל צפיר דכי דאית ליה זפק וקורקבניה קליף ואית ליה צבעא יתירא ולא דרים תיכלון.

Wir haben auch hier keine Veranlassung, uns über Erschwerung zu beklagen; denn wenn ein Vogel unzweifelhaft nicht zu den

---

1) S. Note 7 am Schlusse dieses Art.

2) אוחז בצפרניו ומגביה מן הקרקע מה שאוכל.

3) דורס ואוכל מחיים ואינו ממתין לה עד שתמות. Aber nach diesem Merkmal müsste auch das Huhn unrein sein, da es ja manche Würmer lebendig verschlingt. Vielleicht aber schränkt R. Tam sein Verdict auf das Verschlingen von Warmblütlern ein; s. R. L. Heller z. St.

4) S. Note 8 am Schlusse des Art.

von der Schrift aufgeführten unreinen gehört, so ist er auch ohne Untersuchung nach den bezeichneten Merkmalen erlaubt. Ausserdem genügt nach der Gem., in Fällen der Ungewissheit. eines der genannten Zeichen [1]), wenn es nur feststeht, dass der Vogel kein דורם ist: Chul. 62a: הלכתא עוקץ הבא בסימן אחד טהור והוא דלא דרים — Maim. l. l. 1, 16. Die Geonim aber hatten die Tradition, dass bei einem Reinheitsmerkmal nur קרקבנו נקלף massgebend sei, wenn also der Magenbeutel sich mit der Hand, ohne Instrument, abschälen lässt; Maim. ibid. 19.

Noch giebt es nach Raschi Chul. 62b eine Sicherheit für die Reinheit eines Vogels: die im Volke lebende Tradition, dass nämlich der fragliche Vogel zu den reinen gehört, oder die Aussage eines sachverständigen und glaubwürdigen Mannes; denn unser blosses Dafürhalten, dass der Vogel kein דורם sei, könne, nach bereits gemachter und angeführter Erfahrung, auf einem Irrthum beruhen und es sich hinterher herausstellen, dass der Vogel dennoch mit den Krallen bisweilen seine Beute erfasst [2]).

Der oben genannte Mussaphia bemerkt: כנגד השלשה כרסים שיש לבהמות הטהורות יש גם כרסים שלשה לעופות טהורות ופה וקרקבן וברס אחד קטן. Was unter dem ברס אחד קטן zu verstehen sei, ist weiter nicht angegeben; doch ist es קרקבן נקלף: die schälbare dünne Haut bildet gleichsam noch einen (kleinen) Magen.

Schliesslich über die Vögel noch eine Mittheilung. דוכיפת (3. M. XI, 19) ist nach Raschi: תרנגול הכר וברבלתו כפולה ובלשון Huppe, nach Onkelos נגר טורא (und hiernach Mendelsson: Auerhahn), nach der Septuag. ἔποψ, Wiedehopf; nach dem Karäer Anan Huhn (was gewiss unrichtig) und nach Michaelis, Mos. Recht IV, § 203, Gans, was ebenso wenig begründet ist. Vrgl. indessen oben S. 308 bei Heller und Tossafoth Chul. 61a, Stichwort הדורם.

---

[1]) Als vereinzelte Meinung führt noch die Mischnah an: Wenn der Vogel, auf einen Faden gestellt, zwei Zehen nach der einen und zwei nach der anderen Seite bringt, ist er unrein. Vrgl. Tossefta Chul. III: בל העוהנו על גבי משיחה החולק שתים לפניו ושתים לאחריו טמא.

[2]) S. Note 9 am Schlusse des Artikels.

Vogeleier zeigen nach Chul. 64, 1, wenn der Dotter das Aeussere, das Eiweiss das Innere bildet, auf einen unreinen Vogel. Nach Burdach Physiol. Bd. II, tritt dieser Fall nie ein.

Insecten etc. Wir kommen nun zu den Insecten [1]).

Die Schrift erklärt alle Reptilien etc. für unrein, mit alleiniger Ausnahme des geflügelten Gewürms, das neben den vier gewöhnlichen Füssen oberhalb derselben noch (zwei) Springfüsse hat. Es sind dies vier Heuschreckenarten [2]).

Die Mischnah Chul. stellt noch eine Bedingung zur Constatirung der Reinheit auf: vier Flügel, die den grössten Theil des Körpers bedecken, weil, wie die Gemara erklärt, die vier von der Bibel genannten Heuschreckenarten so beschaffen sind. Dass Heuschrecken 5. M XIV, ganz übergangen werden, wurde bereits oben (S. 208, Note 2) hervorgehoben. Es mag hinzugefügt werden, dass eine Heuschreckenart, nämlich איל קמצא, als verboten gegolten haben muss, oder doch beanstandet wurde; denn die Mischnah Edujoth 8, 4 sieht sich veranlasst zu berichten, dass Jose ben Joëser sie für rein erklärte und deshalb יוסי שריא genannt wurde.

Fische. Bezüglich der Fische wird zu den von der Schrift angeführten Reinheitszeichen, Flossfedern und Schuppen, in der Mischnah l. l. der Ausspruch des R. Jehuda erwähnt, wonach als Zeichen der Reinheit zwei Schuppen und eine Flossfeder genügen. Und auch hier ist der Talmud betreffs der Reinheitszeichen mehr erleichternd, als die Schrift; denn nach Mischnah Niddah l. l. bedarf es der Untersuchung nach Flossfedern gar nicht, die Wahrnehmung der Schuppen allein genügt, da Alles, was diese habe, auch jene be-

---

[1]) In den beiden Pentateuch-Stellen ist die Ordnung der Thiere folgende: 1. Vierfüssler, 2. Fische, 3. Vögel, 4. Reptilien-Amphibien, Insecten, Würmer. Auffallend ist allerdings, dass die Fische vor den Vögeln aufgeführt werden; s. jedoch Abravanel z. St. Die Schöpfungsgeschichte beginnt mit Fischen und sonstigen Wasserthieren. lässt nach diesen die Vögel und dann erst die grossen Landthiere in's Dasein treten; 1. M. I, 20, 21, 24, 26. Die Mischnah beginnt mit den Landthieren (Vierfüsslern), behandelt dann die Vögel, hierauf die Reptilien-Amphibien und Insecten und schliesst mit den Fischen.

[2]) Nach Gem. Chul. 65a (Maim. l. l. 1, 21) erweitern sich die in der Schrift aufgeführten vier mit ihren Unterarten in acht Species.

sitze [1]). כל שיש לו קשקשת יש לו סנפיר, wozu commentirt wird: כל שיש לו קשקשת [2] בידוע שיש לו סנפיר ואין צריך לבדוק אחריו שרג טהורהוא. Und die Gemara selbst wirft die Frage auf, wozu die Schrift unnöthigerweise das andere Reinheitszeichen aufstelle?

Es gelang mir nicht, ausfindig zu machen, welche rabbinische Autorität den Karäern zu der Klage Veranlassung gab, dass die Rabbaniten als Reinheitszeichen eine bestimmte Beschaffenheit des

---

[1]) Gegen diesen Ausspruch werfen die Tossafoth Chul. 66b folgende curiose Fragen auf: „Woher wussten dies die Weisen, sowie auch die Existenz von nur 700 Arten unreiner Fische, so dass sie alle übrigen für rein erklärten? Hatten sie die Tradition von Adam her, der den Fischen Namen gegeben? Aber aus der Schrift ist ja nur zu ersehen, dass er den Vierfüsslern und Vögeln, nicht aber, dass er auch den Fischen Namen gegeben." Ich will hier nicht die auf diese wunderlichen Fragen und Einwürfe gegebene ebenso abenteuerliche, curiose Antwort der Tossafoth bringen, sondern nur die von Calmet angeführte des Kirchenvaters Augustin citiren, die ganz in derselben Weise an Curiosität und Scurrilität nichts zu wünschen übrig lässt: „ Da es unmöglich ist, dass diejenigen Fische, die nur im Meere leben, sich dem ersten Menschen im Eden und in den dieses durchströmenden Flüssen vorstellen konnten, so hat der erste Mensch, oder auch seine Nachkommen, den Fischen, so wie sie sich nach und nach ihnen gezeigt, die Namen beigelegt." Man sieht, der Rabbi und der Kirchenvater sind sich ebenbürtig in naiver Gläubigkeit und selbstbefriedigter Kunstfertigkeit, grosse Probleme zu erdenken und zu lösen: „C'est tout comme chez nous" kann man auch auf die exegetischen Triebe und Proceduren zweier sonst entgegengesetzter Glaubenslager wohl mit vollstem Rechte anwenden. Würde man nicht andererseits einen tiefen Ernst und die würdevollste Haltung bei den Talmudisten (Rabbinen) und den Kirchenvätern wahrnehmen, so müsste man zuweilen wahrlich glauben, dass sie mit manchen Fragen und Antworten nichts weiter beabsichtigen, als sich Kurzweile zu verschaffen oder ihren Scherz mit uns zu treiben.

[2]) Mussaphia l. l. giebt noch ein anderes Zeichen für reine Fische: לדגים הטהורים ברסים „die reinen Fische haben Bäuche (Mägen?)". S. noch Talm. Aboda Sara 40a und Bechor 7b ein anderes Unterscheidungszeichen in Bezug auf Fische und deren Eier: der unreine Fisch pflanzt sich durch lebendige Junge fort, der reine dagegen legt Eier דג טמא משריץ דג טהור מטיל ביצים. Doch wird dieser Ausspruch dahin abgeändert, dass beide Eier legen: הרוייהו מטיל ביצים nur זה משריץ מבחוץ זה משריץ מבפנים „bei dem einen geht die Fortpflanzung, das Brüten, von Aussen, bei dem andern von Innen aus". S. bei Dr. Bergel l. l. S. 60.

Fischschwanzes angeben: „dieser Fisch an sich müsse so gross sein, wie seine beiden Enden zusammengenommen[1])". Dagegen findet sich im סמ"ק im Namen des R. Jeh. Hachassid eine andere Art von Reinheitsmerkmal in Verbindung mit der Beschaffenheit des Fischschwanzes: bei einem reinen Fische ist derselbe in zwei Theile gespalten דג טהור יש לו זנב סדוקה לשנים.

In neuerer Zeit haben sich noch bei den Rabbinen Streitigkeiten über den Caviar erhoben, da man nicht weiss, ob er von reinen oder unreinen Fischen kommt. Fischeier, die an beiden Enden abgerundet oder spitz sind, gelten als unrein, die aber an einem Ende rund und am andren spitz sind, für rein. So die Gem. Chul. 64a nach Tosefta III[2]). Karo (Joreh Deah § 83) lässt blos die Farbe als Erkennungszeichen gelten: „die rothen Eier kommen von reinen, die schwarzen von unreinen Fischen. In שו"ת des Ezechiel Landau (J. D. Frage 28) wird eine Untersuchung über einen zweifelhaften Fisch angestellt, aller Wahrscheinlichkeit nach den Stör, von dem bekanntlich auch oft Caviar in den Handel kommt. Landau liess den Fisch einige Stunden lang in Lauge weichen; da sonderten sich denn kleine Schuppen ab, und er erlaubte den Fisch[3]).

Während wir sonst im Talmud, mit Ausnahme der Erkennungszeichen bei den Thieren, nur Erschwerungen der Speisegesetze begegnen, gewährt er auf dem gegenwärtig besprochenen Gebiete eine Erleichterung und eine Licenz, aber eine solche, die wir so-

[1]) S. Note 9a am Schlusse dieses Art.

[2]) S. Note 10 am Schlusse dieses Art.

[3]) Bevor wir hier von den biblisch und talmudisch-rabbinisch classificirten reinen und unreinen Hauptthiergattungen scheiden, sei eines Berichtes Steinschneiders über eine arabische Schrift aus dem 12. Jahrhundert gedacht, der in Geigers Zeitschr., Jahrg. I, 1862, S. 336, veröffentlicht ist. St. sagt daselbst in einer Anmerkung: „Es sind (nach Bl. 11 jener Schrift) 10 Gattungen der Vierfüssler, 24 der Vögel, 700 der Fische und 800 der Springthiere verboten." Was nun die Vögel anbetrifft, so ist ja die Zahl der unreinen, 24, in der Schrift selber gegeben; 700 für unreine Fische und 800 für Springthiere führt schon Gem. Chul. 63b an: ד' מאות מיני דגים הן וה' מאות מיני הגבים. Dagegen weiss ich nicht, ob jener Irrthum betreffs der unreinen Vierfüssler sich in der qu. arabischen Schrift selber vorfindet, oder auf einem Missverständnisse Steinschneiders beruht, oder ein Druckfehler vorliegt, denn die Schrift

wohl nach dem Geiste der Schrift, als auch nach unserer natürlichen Geschmacksrichtung perhorresciren. An Buchstäbelei den Karäismus weit hinter sich lassend, deutet nämlich der Talmud die Worte (3. M. XI, 41) השרץ על הארץ „was auf der Erde kriecht" dahin, dass Würmer, die in Früchten, in Käse u. s. w. sich finden, zum Genusse erlaubt sind, da und so lange sie nicht die Erde berührt haben [1]).

Desgleichen behauptet der Talmud, dass alle in stehenden Gewässern lebenden Animalien ohne jedes Reinheitszeichen gegessen werden dürfen, denn — urgirt er — die Schrift 3. M. XI, 10 befiehlt nur: „was keine Flossen und Schuppen in Meeren und Flüssen hat, sei euch ein Abscheu, ihr sollt es nicht essen," nicht aber was ohne Flossen und Schuppen in stagnirenden Gewässern oder Wasserbehältnissen sich findet; dies ist somit erlaubt [2]). So wird vom Talmud der lebendige und belebende Geist fast erstickt, und der Gesammteindruck verwischt, um einem todten Buchstaben Alleinexistenz und Gewicht zu verleihen! Denn sagt die Schrift (3 M. XI, 9, 10, 12) nicht ausdrücklich auch schlechtweg und allgemein במים „im Wasser", ohne jede einschränkende Bestimmung? Ferner: bezeichnet sie nicht daselbst wiederholt und deutlich alles Wasserthier, das keine Flossfedern und Schuppen hat, als Reptil, שרץ und als Gräuel, שקץ? Und spricht sie es nicht (3. XI, 43) mit allem Nachdruck aus, dass wir durch den Genuss

---

(5 M. XIV, 4—5) nennt ja gerade von den reinen Vierfüsslern 10 Gattungen, während derer der unreinen eine grössere Menge ist. Gem. l. l.; s. Note 10a am Schlusse dieses Art.

Ein ähnliches qui pro quo, wie in dem von Steinschneider gebrachten Citate, findet sich in der Gemara ibid. selber hinsichtlich der Vögel. Der Zusammenhang dort könnte zu der Annahme verleiten, dass der Ausspruch ולעיזות אין מכבד für die unreinen Vögel gelte, so dass daselbst der Einwurf erhoben wird עיזות ב"ד הוו und jener Ausspruch rectificirt werden musste.

Noch sprach Chul. 63b R. Jssi das grosse Wort gelassen aus, dass es im Osten 100 unreine Vögel giebt, die alle zur Gattung איה gehören. So ähnliche übertreibende Aeusserungen (גיטא) über reine Thiere in Pessikta des R. Kahana (S. 115), ed. Buber.

[1]) S. Note 11 am Schlusse dieses Art.

[2]) S. Note 12 am Schlusse dieses Art.

jedes Thieres, das sie als שרץ und שקץ hinstellt, unsere Seele zum Ekel machen und verunreinigend herabwürdigen? — Was würden wohl die Rabbaniten an Spötteleien und Verunglimpfungen gegen die Karaiten vorgebracht haben, wenn diese in der Auslegung unseres Gesetzes auch ähnliche einseitig-buchstäbelnde Schlussfolgerungen gezogen hätten! — Freilich fügte die Schrift auch hinzu „in den Meeren und in den Strömen", aber abgesehen von allen andern Erwägungen, anerkennen ja die Talmudisten selbst, z. B. bei ובשר בשדה טרפה und vielen anderen Fällen, den gesunden und richtigen Grundsatz von דבר הבתוב בהוה „das biblische Gesetz führt gerne und vorzugsweise Umstände und Fälle des gewöhnlichen Lebens an, ohne darum diese allein im Auge zu haben."

Mir sind jene Licenzen der Talmudisten um so unerfindlicher, als sie ja sonst, und mit vollem Recht, auf die Fernhaltung von allem Widrigen und Ekelhaften, als des „heiligen Volkes" unwürdig, dringen, es unter אל תשקצו subsumirend. Wie vertragen sich denn die qu. „Erleichterungen" mit der correcten und so einleuchtenden Maxime, dass äussere Unsauberkeit auch innere, und umgekehrt, physische Reinheit auch die der Seele fördere? Ist es nicht darum beispielsweise sogar geboten, weder mit unreinen Händen noch aus unreinen Gefässen irgend etwas zu geniessen (Chinnuch § 111 und andere Autoren [1])? Ja, nach einer gewichtigen Autorität [2]) soll derjenige, welcher Ekelhaftes geniesst, sogar körperlich gezüchtigt werden!

Die Karäer halten ebenfalls den Genuss alles Ekelhaften für verpönt [3]). Dass sie somit trotz ihres sonstigen Festhaltens am Schriftbuchstaben von jenen talmudischen Licenzen keinen Gebrauch machen, sie vielmehr perhorresciren, ist selbstverständlich. S. noch לבוש מלכות, מ"ד, ט' ed. Neubauer. Und wir pflichten dem Karäer vollkommen bei, wenn er von den Rabbiniten, die solche Erleichterungen gestatten, tadelnd und entrüstet ausruft: התולים הנמצאים בנביזה אנס אוסרים אפילו לאכילה ממש וממריחים עלהגבינה ואוכלים וזה מרד והתנגדות כנגד רצון התורה!!

[1]) S. Note 13 am Schlusse dieses Art.
[2]) S. Note 14 am Schlusse dieses Art.
[3]) S. Note 15 am Schluss des Art.

Antiquarischer Gesichtspunkt.

Hier tritt sofort ein fundamentaler Unterschied zwischen den früher beleuchteten Speisegesetzen und dem gegenwärtig erörterten zu Tage. Jene, wie wir sahen, stehen ziemlich oder ganz isolirt da, finden in den Institutionen und Riten der alten Völker keinen, oder oft doch nur einen leisen Anhall oder Nachhall, und wurden in einigen Fällen direct zur Warnung und als Antithesen den Ceremonien und Einrichtungen mancher heidnischer Völker gegenüber gegeben und motivirt. Ganz anders hingegen verhält es sich mit den Anordnungen über die reinen und unreinen Thiere: da erkennen wir zwischen den pentateuchischen und denen anderer Völker des Alterthums, namentlich des Orients, nicht nur Analogie, eine gewisse Aehnlichkeit, sondern geradezu fast Gleichheit, mit nur manchen Modificationen. Hat sie ein Gesetzgeber, ein Volk dem andern entlehnt? Wer wem? Wem gebührt die Priorität? Oder war die Unterscheidung von reinen und unreinen Thieren ursprünglich bei allen oder doch den meisten Völkern des Alterthums, Orients, vorhanden? Letzteres ist wahrscheinlicher. Die biblische Urkunde ist naiv oder aufrichtig genug, schon bei Noah von reinen und unreinen Thieren zu reden. Gewiss, die Unterscheidung ist hier instinctiv.[1]) In Bezug auf manche Thiergattungen war es wohl die Wahrnehmung, dass sie ihre Mitgeschöpfe zerfleischen und fressen, was den Menschen mit Abscheu gegen sie erfüllte und in seinen Augen als widerwärtig und unrein erscheinen liess. Eine andere Gattung mochte die Menschen ästhetisch abstossen; so sehen wir ja auch in der Gegenwart, dass

[1]) Es lässt sich über unser Thema dasselbe sagen, was Julius Braun in seiner nachgelassenen „Naturgeschichte der Sagen" von der Mythologie behauptet: „Dass die Mythologien und religiösen Vorstellungen der durch Raum und Zeit getrenntesten Völker doch eine gemeinsame Wurzel im Busen der Menschheit zu haben scheinen, indem die Götterlehre, wie sehr sie auch nach dem Charakter des Volkes und der Epoche der Entstehung in Einzelheiten von einander abweichen, doch in ihrem Inhalt, in ihren Gestaltungen sich fortwährend wiederholen, im Wesentlichen identisch sind; Egypten hat sich in dieser Beziehung in Griechenland, der Buddhismus im Christenthum wiederholt".

viele civilisirte Völker und sonst vorurtheilsfreie Personen vor manchen Thieren, wie Katzen, Mäusen, Hunden u. s. w. eine unüberwindliche, von religiösen Beweggründen nicht im Entferntesten beeinflusste Aversion haben. Dass die Gesetzbücher der alten Völker dergleichen Speisegesetze als Religionsvorschriften aufstellten, liegt ganz im Wesen und Geiste der antiken Staats- und Glaubenssysteme, im Genius der Theokratie.

Parsismus.

Die Unterscheidung von reinen und unreinen Thieren findet sich bei den Parsen. Bei ihnen hatte sie noch eine besonders wichtige Bedeutung. Denn die reinen Thiere sind, der Zendlehre zufolge, Geschöpfe des Ormuzd, des Gottes des Guten, des Lichts; die unreinen hingegen stehen im Dienste des Ahriman, des Gottes des Bösen und der Finsterniss. Dieses Motiv des parsischen Dualismus [1]) kann natürlich im strengen Monotheismus der mosaischen Urkunde durchaus nicht vorhanden gewesen sein, wiewohl der Begriff und die Unterscheidung von reinen und unreinen Thieren dennoch in beiden, von einander so abweichenden Religionssystemen, existirt. Ein- und derselbe Gegenstand oder Umstand kann bei zwei verschiedenen Individuen oder Völkerschaften im Endresultate gleiche Urtheile und Empfindungen erwecken und festigen, obgleich ihre Gesichtspunkte und Motive auseinandergehen mögen. Der Krieg ist manchen Völkern verhasst; dem einen, weil es den Künsten und Wissenschaften, dem Handel und der Industrie ungestört obliegen will; dem andern, weil es Kampf, Blutvergiessen, Eigenthumsschädigung im grossartigsten Maassstabe für unmoralisch und sündhaft hält u. s. w. So auch in Bezug auf unseren Gegenstand. Obgleich im Parsismus und im Mosaismus die Fundamentalglaubenslehren und leitenden Gründe verschieden sind, begegnen sie sich doch in der Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Thieren.

[1]) Gegen diesen Dualismus, mit dem die Juden in der babylonischen Gefangenschaft familiär wurden, ist ja bekanntlich der Ausspruch des Deutero-Jesaias XIV, 7 gerichtet: „Finsterniss und Licht, Heil und Uebel, — ich, Jihveh, schaffe all' Dieses." — Beiläufig bemerkt, nicht Jehovah und nicht Jahveh, sondern nur Jihveh ist die richtige Bezeichnung der Tetragrammaton; vgl. S. b. Mëir, 2. M. III, 14.

Dieselbe Unterscheidung herrscht im Religionssysteme der Hindus, im Gesetzbuche des Manu (Menu); sogar dieselben Erkennungszeichen, wie wir bald sehen werden, sind in beiden sonst so verschiedenen Lehrgebäuden und Lebensrichtungen vorhanden.[1]) Wenn aber eine Entlehnung stattgefunden — und es ist dies theilweise wenigstens unzweifelhaft — so wollen wir uns darüber nicht täuschen, sondern unbedenklich zugeben, dass sie in einer sehr gelungenen Auswahl, bei welcher höchstwahrscheinlich die Geheimweisheit der egyptischen Priesterkaste als Vermittelungsglied diente, vom pentateuchischen Gesetzgeber aus dem Hindu-Gesetz adoptirt wurde. Hindu.

Wer wird so befangen sein, behaupten zu wollen, dass die Egypter ihre Riten und Einrichtungen von den Hebräern angenommen? Diese waren ja in Egypten nur ein verachteter (und speciell wegen ihrer Viehzucht verabscheuter und gemiedener) Volksstamm[2]) und auch bei ihrem Auszuge ohne staatliche Organisation und Cultur, dem ausser dem dunklen Glauben an Gott (1. M. 3, 13) und der Beschneidung (?) charakteristische Wissenschaft, Institutionen und Leistungen fehlten, während die Egypter bereits lange im Vollbesitz eines nach allen Richtungen hin mächtig ausgebildeten nationalen, socialen und sacerdotalen Lebens waren. Aber jedes Volk, und so auch das hebräische, dessen grundlegendes und leitendes Genie der pentateuchische Gesetzgeber war, hat, wenn auch die meisten Wurzeln der Speisegesetze vielen Völkern gemeinsam waren, doch nach seinem individuellen Temperament und Bedürfniss, nach seiner ihm eigenthümlichen Naturauffassung und Religionsanschauung diese Speisegesetze motivirt und modificirt,

[1]) J. D. Michaelis scheint dies noch nicht geahnt zu haben. Er sagt (Mos. Rechte, Speiseges. § 204 Anf.): „Man muss sich wirklich wundern, in einem so frühen Zeitalter eine so systematische und gute Eintheilung der Thiere anzutreffen, die doch jetzt nach so vielen Ausarbeitungen der Naturgeschichte nicht aufgehört hat, von Kennern als brauchbar angesehen zu werden.“ Er kannte freilich bei Herausgabe seines Werkes nicht das Hindu-Gesetz, übersetzt aus dem Sanskrit in's Engliche von William Jones, Calcutta 1794.

[2]) 1. M. 43,32; 46,34.

vermehrt oder vermindert. Und wahrlich, ohne chauvinistisch-parteiisch zu sein, können wir sagen: Der biblische Gesetzgeber war ein vortrefflicher Eclectiker, und was uns sonst in seiner Gesetzgebung im Allgemeinen und bezüglich des Speisegesetzes im Besonderen heute vielleicht weniger nützlich oder nothwendig erscheint, war für die damaligen Verhältnisse, für den Bildungsgrad jener Zeit, für Gegend und Klima des israelitischen Staates Bedürfniss und Wohlthat, opportun und rationell. Ich habe hierüber nirgends Einleuchtenderes gefunden als bei Munk, den ich bereits oben S. 300 citirt habe, den, wie auch (ibid.) die Aeusserung B. Winers, nochmals nachzulesen ich bitte, wie auch u. S. 321.

Sehr befremden muss es, dass Hengstenberg (Bücher Moses und Egypten, S. 190—193) nur immer von der Gemeinsamkeit der israelitischen Speisegesetze mit den egyptischen spricht, „die auch darin besteht, dass diese Speisegesetze bei ihnen religiös-ethische Bedeutung haben", — als ob dies bei den Hindu-Speisegesetzen des Manu nicht ebenso und noch bei Weitem mehr zuträfe! Er verschweigt es ganz, dass die Egypter nur die Vermittler waren, dass ihre Priester viele Riten, freilich modificirt, von den Indern acceptirt haben. Wenn aber ein so ausgesprochen orthodoxer Theologe, wie Hengstenberg, nicht im Geringsten ansteht, die biblischen Speisegesetze mit den egyptischen in Verbindung zu setzen, so haben wir gewiss kein Bedenken zu tragen, uns unumwunden zu der Ueberzeugung zu bekennen, dass namentlich dieses mosaische Speisegesetz nicht im Judenthum als solchem, sondern im Orientalismus seine Wurzeln hat.

Wir gehen nun bezüglich der mosaischen Reinheitszeichen zu deren Quelle, für welche wir das Gesetzbuch des Menu oder Manu [1])

---

[1]) Bekanntlich finden sich auch in der Lehre des Zoroaster derartige Unterscheidungen zur Genüge. Zendavesta (übers. von Kleuker, Parsismus. III, 4): Die Thiere wurden in fünf Gattungen getheilt; die erste, mit gespaltenen Klauen sei ganz zum Nutzen der Reinen (Menschen) geschaffen, die zweite habe ungespaltene Klauen, die dritte fünf Zehen, die vierte umfasse alle Vögel, die fünfte alle Wasserthiere. Die fünf Gattungen zusammen enthielten 282 besondere Arten reiner Thiere, alle übrigen seien unrein." Dies stimmt nicht ganz mit Munks Bericht

halten, zurück und wollen diese letztere[1]) bei jedem Paragraphen mit den biblisch-rabbinischen Speisegesetzen vergleichen.

Cap. V, § 11: „Jeder wiedergeborene Mann (so werden die drei ersten Klassen genannt) muss sich von fleischfressenden Vögeln . . . und von vierfüssigen Thieren, deren Huf nicht gespalten ist, enthalten, wovon die ausgenommen, welche der Veda erlaubt.“ Munk: „Qu'ils s'abstiennent de tous les oiseaux carnivores, des quadrupèdes, qui n'ont pas le sabot divisé.“ Hindu.

Manu giebt also hier für Vögel kein weiteres Zeichen für rein und unrein, wie ja auch die Bibel, von der die Mischnah darin abweicht, keines anführt; er nennt aber auch die unreinen hier nicht mit Namen, erklärt jedoch für solche die fleischfressenden, als welche sich auch die von der Schrift verbotenen charakterisiren[2]). Für die Vierfüssler giebt er als Merkmal der Reinheit nur die gespaltenen Hufe, nicht auch das biblisch normirte Wiederkauen an, welches letztere, ausgenommen beim Schwein, wie wir jetzt bereits wissen, mit der ersteren gewöhnlich verbunden ist (s. oben S. 304 das Analoge im Talmud).

§ 13: „Vögel, die mit ihren Schnäbeln schlagen, webfüssige Vögel, diejenigen, die mit ihren starken Klauen verwunden, und die, welche in's Wasser tauchen, um Fische zu fressen, sind verboten!“ Munk: „Des oiseaux de proie, des palmipèdes, du vanneau[3]) (Kibitz), des oiseaux qui blessent avec leurs ongles, de ceux qui plongent et qui devorent les poissons.“

überein: „Dans les livres de Zeroaster (Bundehesch, chap. 14) on trouve également la division des animaux en purs et impurs et la condition principale des premiers c'est d'avoir les sabots divisés.“ (Les lois de Manon ont encore plus d'analogie avec celles de Moïse.)

[1]) Ich citire nach Hüttners deutscher Uebersetzung des Manu und füge auch, mancher Abweichungen und der grösseren Unparteilichkeit wegen, Munks französische in seinen Reflexions sur le culte des anciens Hebr. bei, wenn diese letztere aus irgend welchem Grunde eine besondere Beachtung verdient.

[2]) Munk bemerkt l. l.: „Pour les oiseaux Moïse n'indique pas de condition générale de pureté; mais il paraît résulter de l'énumeration des oiseaux impurs que Moïse avait en horreur tous les oiseaux de proie.“

[3]) Auffallend ist die Namhaftmachung dieses einzelnen Vogels, der aber in der deutschen Uebersetzung Hüttners nicht figurirt. Ob-

Zunächst wollen wir bemerken, dass § 13 zu § 11 sich wie Erkennungszeichen zum Grund verhält. Grund für das Verbot ist, dass diese Vögel fleischfressende, also Raubvögel sind; die Merkmale der Raubvögel giebt § 13 an. Auch die Mischnah stellt, wie oben S. 308 bemerkt, den Hauptcanon auf: „Jeder die Beute niedertretende Vogel — d. h. wohl jeder Raubvogel — ist unrein כל עוף הדורס טמא.

Was unter „webfüssig" zu verstehen ist, weiss ich nicht. Munk hat dafür palmipèdes = plattfüssig (zum Schwimmen geeignet[1])?). Vielleicht entspricht das Original dem mischnischen עוף המולק את רגליו (s. oben S. 309 Note 1). Da wohl die Mischnah, nicht aber die Schrift dies und andere Zeichen anführt, so ist kaum ein Zweifel darüber möglich, dass die letztere von den Hindus entlehnt habe. Recht augenfällig zeigt sich diese Entlehnung in der Gemara bezüglich der Vögel, welche Fische fangen. Den Vogel, שלך (3. M. XI, 17) markirt Gem. Chul. 63a: זה השורה דגים מן הים

Hindu. Onkelos nennt diesen Vogel שלעיא, Jerus. שלעיי מן ימא. Ebenso zu 5. M. XIV, 17 Onkelos שלעיא; Jerus. macht hier (Vers 16) fälschlicher Weise das ינשוף zum שלעיא und übersetzt שלך (Vers 17) mit שרקרקא, während er ינשוף in 3. M. XI, 17 mit קפופא wiedergiebt. Dieser zweck- und gedankenlose Wankelmuth des Pseudo-Jonathan hat seinen Grund darin, dass er das Verzeichniss des Deuter. nach dem von Levit. flüchtig und mechanisch übertragen hat. Nun hätte dies an sich nichts zu bedeuten, wenn die Reihenfolge in beiden Stellen die gleiche wäre. Dies ist aber nicht der Fall, denn שלך im Deuter. ist nicht in derselben Reihenfolge wie in Levit. placirt. Daher dann jener grobe Irrthum und die heillose Verwirrung der Nomenclatur[2]).

---

gleich der Gegenstand von wenig Belang, wäre es doch interessant zu wissen, wie es sich damit im Manu-Original verhält. (Vor du vanneau und de ceux ist wohl la viande zu ergänzen oder ist gar „de ceux" Druckfehler statt des oiseaux?)

[1]) Dann müsste ja aber Gans und Ente der Hindus (von den Israeliten zu schweigen) als unrein gelten! (S. übrigens R. Nissim zu Alfasi fragl. Mischnah u. Toss. Chul. 61a Stchw. ברווזים.

[2]) Wie unsicher übrigens die alten Versionen und selbst die ältesten Talmud-Commentare in der Wiedergabe der diesbezüglichen Namen und

§ 14: „Keine zahmen Schweine und keine Fische irgend einer Art, ausgenommen die, welche ausdrücklich erlaubt sind.“ Hier werden also zum Unterschiede vom Mosaismus nur die zahmen Schweine verboten — vielleicht verstand es sich bezüglich der wilden von selbst, oder möglichweise kommt die Differenz zwischen Mose und Manu bezüglich des Wiederkauens hier in Betracht. Bei Fischen wird im Hindu-Codex nach Hüttner kein Reinheitszeichen angegeben. Munk dagegen übersetzt: „Que l'on s'abstienne de poissons. Toute fois on peut manger les poissons à écailles de toute espèce.“ Ich weiss nun nicht, ob der französische Uebersetzer, der dieses mosaische Reinheitszeichen der Schuppen angiebt, treuer ist, als der deutsche, der nichts davon erwähnt, wie wir sahen. Uebrigens genügt auch nach der Mischnah Niddah 51b und Gem. Chul. 66b das eine Reinheitszeichen, nämlich Schuppen, weil mit diesen auch Flossen verbunden sind (nicht aber umgekehrt). Bei Sommer (Bibl. Abhandl. „Rein und Unrein“ [1]) findet sich zu § 14 noch der Zusatz: „Derjenige, welcher das Fleisch eines Thieres isst, ist ein Esser dieses Thieres [2]); der Fischesser ist ein Esser aller Arten von Fleisch; deshalb muss man sich der Fische enthalten.“ Ein Hauptmoment bei Manu ist also die specifische Nahrung der Thiere; die fleischfressenden sollen von reinen Menschen nicht gegessen werden. Auch hier sehen wir den Gesetzgeber Israels, trotz seiner Entlehnung, doch in der Auffassung wieder ganz selbständig; bei Mose ist das Hauptmoment „Rein und Unrein“ nicht relativ und involvirt, sondern direct und begrenzt, daher von überwiegenderem Werth.

§ 17: „Der Wiedergeborene esse nie Fleisch von einsamen oder von unbekannten Thieren oder Vögeln, obgleich sie in allgemeinen Ausdrücken zu essen erlaubt wurden, auch nicht von reinen Thieren

---

Bezeichnungen in Levit. und Deuter. waren, ist aus Raschi und Tossafoth Chul. 63a zu ersehen.

[1]) Sommers Abhandlung ist nach Form und Inhalt gediegen, vortrefflich, geradezu mustergiltig. In dem Capitel über die Thiere bin ich ihm vielen Dank schuldig, den ich hiermit öffentlich dem ebenso humanen, wie gelehrten Manne von Herzen ausspreche.

[2]) S. u. unter „Relig. Gesichtsp.“ A. b. Esra und die Kabbalisten.

Hindu. mit fünf Klauen.“ Munk: „Qu'il (l'homme régénéré) ne mange pas les animaux solitairs, ni les quadrupèdes et ovipares inconnus, ni les animaux à cinque ongles, même ceux, que l'on compte parmi les espèces permises.“ Diese Einschränkung, trotz der Reinheitszeichen sich nur auf Tradition und auf die Belehrung von Sachkennern zu verlassen (wovon im Pentateuch nichts enthalten ist), haben wir oben (S. 309) in ihrer ganzen Schärfe formulirt bei Raschi gefunden. Auch bezüglich der einsamen Vögel findet sich ein Analogon im Rabbinismus; s. u. über פרס u. עזניה.

Im nächsten Paragraphen finden wir eine grosse Verschiedenheit zwischen den zwei Gesetzgebungen. Er lautet:

§ 18: „Den Igel und das Stachelschwein, die Eidechse und die Schildkröte und das Kaninchen (oder den Hasen) haben weise Gesetzlehrer [1]) für erlaubte Nahrung unter den Thieren mit fünf Klauen erklärt! Alle diese Thiere sind bekanntlich biblisch verboten. — Dagegen mit den folgenden Worten des Manu: „Alle vierfüssigen Thiere, welche nur eine Reihe von Zähnen haben, das Kameel ausgenommen, sind erlaubt,“ unter welchen Thieren bekanntlich die Wiederkäuer [2]) gemeint sind, stimmen, wie wir oben S. 304 gesehen, die Rabbinen vollständig überein.

§ 22: „Thiere von vortrefflichen Gattungen können die Brahminen zu Opfern . . . schlachten.“ Dies findet seine vollständige Analogie in der Bibel selbst, denn auch nach der mosaischen Vorschrift können ja nur gewisse Gattungen und von diesen überdies blos die, die ohne Leibesfehler sind, für den Altar verwendet werden.

---

[1]) Vgl. zu dem Ausdruck „weise Gesetzlehrer“ das אבל אמרו חכמים der Mischnah Chul. III, 3.

[2]) Die im rabbinischen Schriftthum zuerst in der Pessikta ausführlicher formulirte Sentenz der Gemara: כל בהמה שאין לה שינים מלמעלה בידוע שהיא מעלת גרתן ומפרסת פרסה וטהורה „aus dem Fehlen der oberen Zahnreihe ist zu erkennen, dess das Thier ein Wiederkäuer etc. und rein ist“, in Verbindung mit dem Ausschluss des Kameels, weist unbedingt auf eine Entlehnung aus dem Hindugesetz hin, wenn dieselbe auch nicht unmittelbar ist; s. w. u. S. 324. Die von der Schrift ausgeschlossenen ארנבת und שפן, die auch als Wiederkäuer bezeichnet werden, haben nach den Rabbinen eine obere Zahnreihe: nur das Kameel, besonders das junge, wie wir oben sahen, macht eine Ausnahme.

3. M. XXII, 19: „Dass es zu Eurem Wohlgefallen gereiche, sei es vollkommen, männlich, vom Rinde, von Schafen oder Ziegen,“ לרצנכם תמים זכר בבקר בכשבים ובעזים, und Maleachi I, 8 eiferte gegen das Darbringen fehlerhafter Thiere zum Opfer: „Und wenn Ihr Blindes zum Opfer bringet, ist das nicht schlecht?“ Und wenn ihr Lahmes und Krankes bringet, ist das nicht schlecht? וכי תגישון עור לזבח אין רע וכי תגישון פסח וחלה אין רע Opfer und Fleischgenuss standen auch, wie bekannt, und wie wir in einem früheren Abschnitte gezeigt, in einem engen Zusammenhange. Glaubte man ja sogar B. Bathra 60 allen Ernstes, sich nach Zerstörung des Altars der Fleischkost enthalten zu müssen.

Noch eine weitere Analogie mit den jüdischen Speisesatzungen finden wir bei Manu. V. §§ 49—55 wird überhaupt von Fleischkost abgemahnt aus Schonung der Thiere[1]), doch ist das Tödten derselben bedingungsweise gestattet. Gott hat die Thiere zum Opfer bestimmt, V. 31. Der Dwidja darf das Fleisch der Thiere essen, die unter Gebet geschlachtet werden[2]) und wovon ein Opfermahl dargebracht wird. Im 1. B. M. scheinen Anfangs alle Fleischspeisen verboten und nur Pflanzenkost gestattet gewesen zu sein; 1 M. I, 29: „Und Gott sprach: siehe, ich gebe euch alles Kraut, das Samen trägt, das auf der Oberfläche der ganzen Erde ist, und jeden Baum, an dem Baumfrucht ist, die Samen trägt; dies sei euch zur Nahrung.“ Erst dem Noah und seinen Nachkommen, nachdem er Opfer von allen reinen Thieren dargebracht, wurde der Fleischgenuss gestattet; 1 M. 9, 2—3: „Und eure Furcht und euer Schrecken sei über alles Gewild der Erde und über alles Geflügel des Himmels, über Alles, womit die Erde sich reget, über alle Fische des Meeres; in eure Hand seien sie gegeben. Alles Regsame, das lebend ist, soll euch zur Speise sein; wie das grüne Kraut gebe ich euch Alles.“ Hindu

Und wie bei Manu, so war auch dem Israeliten anfangs nur

[1]) Wir finden dieselbe Maxime aus diesem und auch einem anderen Motive bei den Rabbinen und jüdischen Asketen des Mittelalters vertreten.

[2]) Maim. Schech. 1, 2: Vor dem Schächten sprechen wir: Gepriesen seiest Du . . . der Du uns geheiligt und uns ein Gebot über das Schlachten ertheilt hast“

Opferfleisch zu geniessen gestattet[1]); 3 M. XVII, 4—5: „Wer da . . . schlachtet und es (das allgemeine, zum Genuss geschlachtete Vieh) zum Eingange des Stiftszeltes nicht bringt, um es als Opfer darzubringen dem Ewigen vor der Wohnung des Ewigen, so soll es als Blutschuld demselben Manne angerechnet werden; Blut hat er (gleichsam) vergossen, und derselbe Mann soll aus der Mitte seines Volkes ausgerottet werden. Damit die Kinder Israel herbeibringen das Schlachtvieh, das sie auf freiem Felde schlachten wollen und es hinbringen dem Ewigen an den Eingang des Stiftszeltes zum Priester und es als Friedensopfer dem Ewigen schlachten."

Wir sprachen seither immer nur vom Entlehnen unserer Speisesatzungen aus dem Hindu- und Parsencodex. Doch ist es selbstverständlich, dass für Mose Egypten die Mittlerschaft für diese Entlehnung bietet. Egypten, oder vielmehr seine Priesterschaft, hat sich wohl die diesbezüglichen Vorschriften des Manu mit einigem Eclectismus angeeignet, und der zum Theil egyptisch-priesterlich geschulte Lehrer und Führer des israelitischen Volkes hat die beste Auswahl getroffen. Die Talmudisten, die mit Parsen und Parsismus vielfach in directe Berührung kamen, haben wiederum manches von diesem Adoptirtes hinzugefügt. Doch ist das Material für die Kenntniss der egyptischen Speisesatzungen leider weniger reichlich, als für die des Hinduismus. Porphyrius indessen berichtet im Buche de abstinentia etc: τῶν δὲ . . . ιχθύων τε ἀπείχοντο πάντων καὶ τετραπόδων ὅσα μώνυχα ἢ πολυσχιδῆ[2]) ἢ μὴ κερασφόρα[3]). πτηνῶν δὲ ὅσα σαρκοφάγα. Von den Vögeln enthielten sich also die Egypter der fleischfressenden, wie bei Mose und Manu[4]); unter den Vierfüsslern der einhufigen, das Wiederkäuen freilich oder das Fehlen der oberen Zahnreihen ist nicht erwähnt[5]); doch mieden

Egypten.

[1]) S. auch o. das über § 22 am Schluss Bemerkte.

[2]) Entspricht wohl dem Manuschen „Thiere mit 5 Klauen" § 17.

[3]) Ueber dieses Reinheitszeichen „Hörner" s. d. S. 304 u. 305 und weiter u.

[4]) Auch Prof. Sommer l. l. S. 287 bemerkt: „Betreffs der Vögel scheinen auch die Egypter keine äusseren Reinheitszeichen aufgestellt zu haben: alle σαρκοφάγα waren unrein, wie bei den Hebräern."

[5]) Wie wir oben sahen, genügte ja auch dem Talmud das eine Reinheitszeichen, nämlich gespaltene Klauen, weil dies das Wiederkauen

sie vollständig den Genuss von Fischen[1]). Was diese letzteren anbetrifft, so sahen wir oben bei Manu § 15, dass ausnahmsweise manche Fische ausdrücklich „erlaubt sind," welche Stelle ja Munk mit: „Toute fois on peut manger les poissons à écailles de toute espèce" in etwas erweiterter und präcisirender Form wiedergiebt. Und fernerhin bemerkt Munk in seinen „Réflexions" S. 61: „Il ne sera pas mal à propos de rappeler ici ce que dit Plutarque sur la croyance des Perses selon laquelle les animaux aquatiques (ἔνυδροι) appartenaient au règne d'Ahriman." Nun, wie bekannt, was den Parsen Ahriman, war den Egyptern Typhon: Das böse Princip in deren Religionsdualismus, und weil diese alle Fische und sonstigen Egypten. Wasserthiere mit Typhon in Beziehung glaubten, waren bei ihnen alle Arten derselben verpönt. Es ist auffallend, dass Munk diesen handgreiflichen Umstand so ganz ignorirt[2]). Hengstenberg dagegen (die Bücher Moses und Egyptern, S. 192) führt[3]) an: „Die Egypter enthalten sich derjenigen Speisen, die in irgend einer vermeintlichen Beziehung zu Typhon, dem bösen Princip, standen. Der Grund des Abscheues gegen gewisse Thiere liegt bei ihnen überall darin, dass sie ihnen für Bilder und Erscheinungsformen des Typhon galten[4]).

---

präsumirt, und nur das Schwein macht eine Ausnahme. Dass sich aber die Egypter des Schweines enthielten, ist aus Herodot II, 47 bekannt. Nur am Vollmond opferten sie ein Schwein und verzehrten es. (S. u. S. 333, Note 1.)

[1]) Herodot II, 37.

[2]) Ich fand später bei Munk „Réflexions" S. 61, dass wohl die Priester Egyptens, wie die Brahmanen, sich aller Fische enthielten, dem Volk aber hätten sie nur die unbeschuppten verboten. Dadurch hebt sich mancher Widerspruch mit Herodot. Vgl. Plutarch de Jside c. 6. Nach Rosenmüller (Morgenland II., S. 240) assen die Egypter Fische gerne; er steht mit seiner Relation vereinzelt da. Aus 4. M. XI, 5, wo die Israeliten in der Wüste der in Egypten umsonst erhaltenen Fische sehnsüchtig gedenken, lässt sich muthmassen, dass die Egypter selbst sich derselben theilweise enthalten hätten, da sie sonst wohl nicht so billig, ja für nichts zu haben gewesen wären.

[3]) Nach Plutarch de Jside c. 32 u. Jablonski Panth. Aeg. 3. p. 67.

[4]) Doch giebt Plutarch de Jside auch an, die Fische seien den Egyptern verboten, weil sie nicht zu den nöthigen Nahrungsmitteln ge-

Es erhellt daraus, dass dieselbe Speisesatzung bei verschiedenen Völkern total verschiedene Ausgangs- und Zielpunkte hat und haben muss. Dies tritt beim Mosaismus noch schärfer und klarer zu Tage; in seinem strengen und absoluten Einheitsglauben kann selbst der leiseste Dualismus keinen Raum finden; er fasst zudem die Schöpfung optimistisch und harmonisch auf: „Und Gott sah Alles, was er geschaffen, dass es sehr gut sei" steht am Eingange (1. M. I, 31) seines Religionsbuches in leuchtenden Zügen. Die biblische Lehre kann also eine Zweitheilung der Thierwelt auf Grundlage eines guten und eines bösen Principes unmöglich zugeben. So erweist sich der pentateuchische Gesetzgeber trotz mancher Compilirung dennoch wieder als originell und genial, insofern seine Grundlagen und seine Endzwecke auch speciell in Bezug auf die Speisevorschriften geläuterter, ethischer und systematischer sind [1]).

Ich kann mir nicht versagen, ein grösseres instructives Citat Munks hinzusetzen und alsdann zwei nichtisraelitische Autoritäten seine Ansicht bestätigen zu lassen — welches letztere Verfahren wohl nicht als heterodox erscheinen wird; denn der israelitische Gesetzgeber selbst giebt ja (4. M. XXIII—XXIV) zur Erhärtung seiner Verheissungen sogar einem heidnischen Seher das Wort, wie er auch früher (2. M. XVIII, 14—24) dem vernünftigen Rathe eines heidnischen Priesters Folge gegeben. Munk sagt nämlich:

„Quelle qu'ait été d'ailleurs la filiation des doctrines et des cérémonies réligieuses, il est certain, que les rites des Hébreux offrent de nombreux rapports avec ceux de plusieurs autres peuples

---

hören, sondern etwas Ueberflüssiges sind. Und ibid. c. 8 spricht er von der Verfluchung des Königs Meinis, weil dieser zuerst die Egypter von ihrer einfachen Lebensweise abgebracht. — Nach Homer haben, beiläufig bemerkt, weder die üppigen Phäaken, noch die Inselbewohner von Ithaka Fische genossen, was beweist, dass nicht alle Völker gleich den Egyptern (obiger Mittheilung Plutarchs zufolge) Fische als Leckerbissen betrachtet.

[1]) Doch kann es auch sein, dass Mose zum ursprünglich rationelleren Speisegesetz, das namentlich Parsen und Egypter mit ihrem Dualismus corrumpirt hatten, zurückkehrte.

de l'antiquité, et notamment des Indous [1]). Les rapports ne sauraient être fortuits, et il est évident, que Moïse a beaucoup emprunté aux autres nations; car on ne pourrait guère soutenir avec la moindre vraisemblance historique, que les Indous aient pu emprunter quelque chose aux Hébreux, avec lesquels ils n'avaient pas la moindre relation, tandis que les Hébreux ont pu recevoir des usages indiens par l'intermédiaire de l'Égypte. Mais en étudiant les anciens cultes de l'Orient, bien loin de faire un reproche à Moïse des pratiques et des cérémonies qu'il prescrit aux Hébreux, on sera étonné au contraire, qu'il ait pu entreprendre une si immense réforme en réduisant à si peu de chose les innombrables pratiques, par lesquelles tout l'Orient crut honorer ses divinités, et en proscrivant toutes celles, qui n'avaient pour base que la superstition et qui ne s'accordaient pas avec le monothéisme et la morale." Und nun bringt Munk ein Raisonnement des Epicuräers Celsus, und was gegen dasselbe der Kirchenvater Origines berichtigend einwendete: „L'épicurient Celse, dans son „discours véritable", disait que les lois cérémonielles que les Juifs prétendaient avoir reçues de Dieu, étaient imitées des Égyptiens, des Perses et d'autres peuples. Origène le lui accorde: „mais, dit-il, si l'on applique son esprit à bien pénétrer dans le dessein du lègislateur, et qu'on examine les institutions de ce peuple avec celles qui chez les autres nations sont en vigueur

[1]) Auch bei Manu findet sich die abgeschlossene Priesterkaste in Brahmanen und Dwidias*) geschieden, und wie bei diesen, so war auch im Pentateuch zwischen Priester und Laien ein Unterschied betreffs der Speisevorschriften (und nicht allein in Bezug auf Hebe und Zehnten) statuirt: der Priester soll Gefallenes und Zerrissenes nicht geniessen, 3. M. XXII, 8; Hesek. XLIV, 31. In anderen biblischen Büchern wird aber diese Kluft wieder behoben; die Gesammtheit Israels wird als ein Priesterreich erklärt, 2 M. XIX, 6; Jes. LXI, 6; und darum ist ja wiederum das Verbot des Zerrissenen und Gefallenen an das ganze Volk unterschiedslos gerichtet, 2. M. XXII, 30; 5. M. XIV, 21.

*) Gemeinsame Bezeichnung der drei oberen Klassen im Hindusystem, auch „Wiedergeborene". Wie ich noch annehmen zu dürfen glaube, diejenigen, welche nicht, wie die Brahminen, alle, aber doch zwei Bücher der Vedas gelesen.

jusqu'à ce jour, on n'aura certainement pour aucun peuple plus d'admiration; car en repoussant tout ce qui est inutile au genre humain, les Hébreux n'ont adopté que ce qui est utile" (Contra Celsum)."

Schenkel, Bibel-Lexicon, II. S. 518: „Der mosaische Cultus ist in seinen Grundzügen immer als eine wesentlich neue, geniale Schöpfung des Gesetzgebers zu betrachten und jedenfalls nicht als eine Nachahmung egyptischer Cultusformen; denn er ist durchgängig von der monotheistischen Idee eines allmächtigen und heiligen Gottes beherrscht."

Bened. Winer, Reallexicon, Art. Gesetz: „Wirklich finden wir . . . die in sich abgeschlossene Priesterkaste, die allgemeine Idee der Theokratie in Egypten wieder, und auch in den Institutionen des Cultus begegnen uns nach neuen Forschungen überraschende Parallelen. Dagegen lassen sich aber manche scharfen Gegensätze auch nicht verkennen, und der Geist, den der israelitische Gesetzgeber den egyptischen Formen einhauchte, stellte sich als ein wesentlich verschiedener, dem egyptischen, wie dem kananitischen entgegengesetzter (Levit. XVIII, 3) dar. Mose erscheint überhaupt viel zu selbständig, als dass man die hebräische Legislation etwa nur eine Copie der altegyptischen nennen dürfte." (Jerusalem, Herder u. A. s. o. S. 300.)

Nach dieser Digression kehren wir zu dem Citate aus Porphyr zurück. Nach ihm waren den Egyptern auch die nichtgehörnten Vierfüssler, μὴ κερασφόρα, verboten. Nach der oben erwähnten Mischnah Niddah 51 und Gem. Chul. 59b: „Hat das Thier Hörner, so brauchst du nicht nach gespaltenen Klauen dich umzusehen," sind, wie bereits ausführlich erörtert, Hörner nicht etwa die alleinige conditio, sine qua non, für die Reinheit, sondern ihr Besitz macht die Aufsuchung der anderen biblischen Reinheitszeichen, des Wiederkäuens und der gespaltenen Hufe, entbehrlich, und machten wir auch schon o. S. 305 auf den schweren Irrthum [1]) des Targ. Jonathan aufmerksam.

---

[1]) Ausser der oben beregten, schwankenden und zum Theil corrumpirten Lesart in Tossefta und Gemara trug zu diesem Irrthum viel-

Nach den Egyptern verdienen die Sabier unsere Aufmerksamkeit. Doch müssen wir vorausschicken, dass wir über die alten Gesetze derselben leider keine ganz sicheren Nachrichten besitzen; was darüber bekannt, rührt doch nur aus abgeleiteten Quellen her. So fehlt uns jede Gewissheit über das Alter derjenigen sabäischen Speisevorschriften, die uns im Folgenden beschäftigen werden; doch erhellt auch aus ihnen, wie tief im Allgemeinen die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Thieren in den Vorstellungen und Lebensgewohnheiten der grauen Vorzeit wurzelt, und wie dieselben Erkennungszeichen behufs jener, wenn auch in dem einen oder anderen Falle mehr oder weniger ausgeprägt und streng markirt, bei allen leitenden Völkern des morgenländischen Alterthums in Geltung waren. Sabier.

Auch im Sabäismus — wie im Mosaismus — finden wir, dass nur Thiere, die Lunge und Blut haben, geopfert wurden[1]). Zu essen verboten waren ihnen die Vierfüssler, die in beiden Kinnladen Zähne haben, d. h. die nicht Wiederkäuer sind. — Hottinger hist. orient. c. 8 p. 282 schreibt: Sabaei prohibentur edere camelum et quidquid non sacrificatur; quidquid item dentes in utraque maxilla habet conjunctim ut porcus, canis, asinus. Ex avibus praeter columbas et aves rostratas nihil comeditur. Gerade die Licenz für aves rostratas scheint sehr verdächtig. (Es soll wohl non rostr. heissen). Hören wir darüber die wörtliche Aeusserung eines der neuesten Forscher auf dem Gebiete des Sabäismus. Chwolsohn II, 7 berichtet: „Zu Opfern wurden von den Sabiern geschlachtet: Männchen[2])

---

leicht noch Ps. LXIX, 32 bei, weil neben מבקרים auch מקרן sich findet. Die Gem. Chul. 60a schliesst ja aus dieser Stelle, dass der Stier, den Adam (der erste Mensch) geopfert, Hörner oder ein Horn an der Stirn hatte. — Kabbalistisch-theosophisch ergeht sich darüber R. Jonathan Eibenschütz in einer Deraschah zum 7. Tag des Pessach; s. Note 16 am Schlusse dieses Artikels.

[1]) Diesen Punkt, der eigentlich nicht zu dem uns gegenwärtig beschäftigenden Gegenstand gehört, führen wir, gleichsam nebenbei, nur aus dem Grunde an, weil er uns in der Ansicht bestärkt, dass die Speisegesetze aus den Opfervorschriften hervorgegangen.

[2]) Wer erinnert sich hierbei nicht des יקריבנו זכר תמים „ein Männliches, Fehlerfreies soll er opfern" (3. M., 1, 3)?

von Rindern, Schafen, Ziegen und allen übrigen vierfüssigen Thieren [1]), welche keine Schneidezähne in beiden Kinnladen haben, mit Ausnahme des Kameels. Vom Geflügel sind die erlaubt, welche keine Krallen haben, d. h. keine Raubthiere sind." [2])

Bd. II, S. 104 sagt er: „Die Speisegesetze der Egypter sind denen der Juden, Sabier und Inder zwar ähnlich, durchaus aber nicht mit ihnen identisch. [3]) Die Egypter dürfen keine Thiere geniessen, welche keine Hörner haben. Diese Bestimmung, welche der mosaischen Gesetzgebung sowohl, wie der rabbinischen Tradition völlig fremd [4]) ist, spricht entschieden gegen diejenigen, welche die mosaischen Gesetze aus den egyptischen herleiten wollen." Ferner bemerkt Chwolsohn l. l.: „da die rabbinische Tradition die mosaischen Kennzeichen aufgab und dafür die annahm, welche sich bei Manu und den Syrern finden, so kann sie nicht jungen Ursprungs sein. Jene erwähnten rabbinischen Erkennungszeichen müssen eben deswegen, weil sie mit den indischen und syrischen völlig übereinstimmen, aus hohem Alterthum herstammen . . . Die vorderasiatischen Stämme müssen also sehr früh in unmittelbarer Verbindung mit Indien gestanden haben. Die Geschichte weiss aber von einer Verbindung nichts, dieselbe muss daher in vorhistorischer Zeit stattgefunden haben." Dieses Raisonnement

---

[1]) Ob auch, im Gegensatz zum Mosaismus, Wild geopfert wurde, bleibt doch noch zweifelhaft.

[2]) Bei Chwolsohn findet sich noch der Zusatz: „ausgenommen die Tauben." Vielleicht galten sie den Sabiern für heilig und ausschliesslich den Göttern geweiht. Jedenfalls aber steht dieser Zusatz im Widerspruch mit der oben angegebenen Relation Hottingers.

[3]) Wir haben bereits bemerkt, dass die verschiedenen Völker (Priester) die Gesetze, wenn sie dieselben auch anderswoher entlehnt, doch nach ihren besonderen Anschauungen und Bedürfnissen modificirt, gleichsam acclimatisirt und naturalisirt haben, was namentlich auch vom Mosaismus gilt.

[4]) Schon früher wurde von uns der wahre Sachverhalt, der diese Behauptung Chwolsohns als irrig erkennen lässt, zur Genüge erörtert, und brauchen wir hier nicht weiter darauf zurückzukommen. Chwolsohn scheint die Mischnah Niddah 51 und Gem. Chul. 59b, sowie ganz besonders Targ. Jonath. übersehen zu haben. Schorr (Hechaluz, VIII, S. 60) gelangt zu einem Schlusse, der dem Chwolsohns entgegengesetzt ist.

Chwolsohns ist vielfach uncorrect, und der Schluss, zu dem er gelangt, ganz unlogisch und unerfindlich; denn von einem Aufgeben der mosaischen Kennzeichen bei den Rabbinen ist eigentlich gar nicht die Rede, sondern nur im Nothfalle, wo die Untersuchung nach mosaischen Merkmalen nicht angeht, genügt die Constatirung, dass die obere Zahnreihe fehlt. Gegen Chwolsohns Schluss, dass die fraglichen Erkennungszeichen nicht jungen Ursprungs sein können, ist zu erinnern, dass sie die Mischnah noch nicht kennt; erst die Tossefta erwähnt sie. Eine Verbindung vorderasiatischer Völker mit Indien hat wohl in alter Zeit stattgefunden, aber warum denn in „vorhistorischer Zeit?" Die Rabbinen hätten also in vorhistorischer Zeit von den Indiern angenommen? Welch' eine contradictio in adjecto!! [1]) Aber überflüssig zu erwähnen ist, dass durch die Eroberungszüge der asiatischen Herrscher und Alexanders des Grossen Hinter- mit Vorderasien in Verbindung kam. Und was die Adoptirung indischer Sitten und Gebräuche speciell seitens der Juden betrifft, so finden wir von der talmudischen Zeit her, dass solche zu diesen in Fülle, wahrscheinlich mittelbar durch Zwischenträger, etwa die Perser, gekommen sind. Und warum vergisst Chwolsohn denn den Aufenthalt der Juden in Chaldäa und Persien noch vor Cyrus? Ausserdem rechtfertigt Nichts seine Desavouirung der Annahme Munks und anderer Forscher, dass nicht erst die Rabbinen, sondern bereits die mosaische Gesetzgebung die Speisevorschriften der Inder mittels der egyptischen Priester, welche Schüler der Brahmanen waren, mit Electicismus u. A. mit Ignorirung des Merkmales κεραστόρα, angenommen habe. Die Hellenisten vollends unter den Ptolemäern können doch von Neuem Manches importirt haben. — Mündliche Aussprüche und Schriften haben zudem Fittige [2]); man weiss nicht immer, auf welche Weise sie in die Ferne gelangten. Man erkennt es nur an den Früchten, dass dies der Fall war.

---

[1]) Wenn das Raisonnement Chw. nicht als ein Widersinn gelten soll, muss man statt „Rabbinen" vielmehr „die ältesten Hebräer" substituiren und geradezu an das שבחום וחורי וישרים denken.

[2]) Wie der Midrasch dies in seiner Weise allegorisch von dem Decalog sagt: אותיות פורחות באויר.

Ich schliesse mit dem Orient, indem ich noch bemerke, dass, während das Christenthum das Speisegesetz, namentlich betreffs der unreinen Thiere, aufhob, Muhamed den Gläubigen befahl, ausser Blut, Verrecktem und Zerrissenem, sich auch des Schweinefleisches zu enthalten. Koran, Sure VI „das Vieh" (Ullman S. 108): „In dem, was mir geoffenbart wurde, finde ich weiter nichts verboten zum Essen, als . . . und das Schweinefleisch, denn dies ist ein Gräuel . . . den Juden haben wir verboten (Geheiss Allahs), Alles, was Klauen (sic!) hat." Wie aber Sommer l. l. nach Weil (Mohamed der Prophet S. 188) anführt, hat er auch das Fleisch vom zahmen Esel, von den reissenden Thieren und von den Raubvögeln verboten. Es ist kaum anzunehmen, dass er aus sich heraus diese Verbote aufgestellt, sondern wahrscheinlicher, dass er diese Abstinenz bei den Arabern vorgefunden, sie aber im Koran (Sure V u. a. St.) durch ein Gebot sanctionirt hat.

Wir gehen zu den Occidentalen über.

Griechen. Auch die Griechen haben manche mosaisch unreinen Thiere nicht genossen. Ich finde bei Porphyrius de abstinentia lib. I: Οἱ Ἕλληνες οὔτε κυνοφαγοῦσιν, οὔδ' ἵππους ἐσθίουσιν [1]). Οὐδὲ γὰρ χρήσιμον πρός ἄλλο τι ὗς ἢ πρὸς βρῶσιν. (Φοίνικες δὲ καὶ Ἰουδαῖοι ἀπέχονται (sc. τῶν υῶν), ὅτι οὐδ' ὅλως ἐν τόποις ἔφυετο [2])

[1]) Hier sind ohne Zweifel folgende Worte ausgefallen: ὗας μέντοι ἐσθίουσιν. Also Schweine — ὗας haben die Griechen gegessen. Ja, wie unter Anderen Sommer nachweist (l. l. S. 334, nach Varro de R. R.), sollen gerade die Schweine zuerst zum Opfer verwendet worden sein.

[2]) Ursache und Wirkung werden hier verwechselt. Gewiss gab es in Palästina deshalb keine Schweine, weil sie verboten waren. In der That durften Schweine in Palästina nicht gehalten werden, Mischnah Baba Kama VII, 7*). Dagegen wird im Evang. Matth. VIII, 30 berichtet, dass es dort Schweineheerden gab. Nach der Gem. datirt das Verbot erst von der Zeit des Bruderkrieges zwischen Hyrkanus und Aristobul; doch mag Schweinezucht schon früher in Palästina zu den Seltenheiten gehört haben. Uebrigens sind obige und die nachfolgenden Worte nicht die des Porphyr, sondern der Gegner seines Systems, die das Fleischessen empfehlen

*) Nach Josephus (Antiqu. 12, 3) verbot Ant. d. Grosse, unreine Thiere in die heilige Stadt einzubringen.

. . . οὐδὲ Αἰγύπτιοι θεοῖς θύουσιν ὃν παρὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν[1]). Τὸ δ' ὅλως ἀπέχεσθαι τοῦ ζωοῦ τινὰς ὁμοιόν ἐστί τῷ μηδ' ἂν ἡμᾶς ἐθελῆσαι καμήλεια ἐσθίειν). Kameele waren also fast überall auch verboten oder doch nicht gegessen. Sommer l. l. S. 322 sagt: „Die alterthümlichen Vorstellungen von rein und unrein gehören nicht allein dem Morgenlande an. Auch bei den Griechen und Römern herrscht der Glaube, dass Sünde und Schuld nicht allein die Seele, sondern auch den Leib beflecken, und wer den Göttern wohlgefällig sein wolle, müsse in seiner ganzen Persönlichkeit, auch dem Aeusseren nach, rein sein." Auch bei den Griechen scheinen ursprünglich nur die zum Opfer sich eignenden Thierarten für eine angemessene Fleischspeise gegolten zu haben. Keine anderen Thiere sehen wir bei Homer zum Mahle verwendet, als die opferbaren: Rinder, Schafe, Ziegen. Doch zählt auch das Schwein, welches Griechen opferten und assen, bei ihnen zu dieser Kategorie; Odyss. XIV, 437: „Den Odysseus ehrte er mit dem gestreckten Rückenstück des weisszahnigen Schweines." Auch findet sich bei Homer kaum der Genuss von Wild oder Geflügel[2]), wogegen ja im Mosaismus von Vögeln die Taube altarfähig war, von Wild zwar nichts geopfert wurde, aber doch sieben Arten, wie Hirsch, Reh u. A. zum Speisen verstattet waren. Hat Sommer sich wirklich aus der griechischen Literatur überzeugt, dass bei den Griechen ursprünglich eine religiöse Scheu obwaltete und nicht vielmehr ein natürlicher Widerwille, eine Idiosyncrasie, die auch, was wir wiederholt betont, andere civilisirte Völker und Individuen

Griechen

---

[1]) S. o. was Herodot II, 46 berichtet. Ibid. 75 wird im Gegensatz das Schwein ohne jene Einschränkung des Cap. 46 als ein opferfähiges Thier bezeichnet. Doch lesen Andere statt ὑῶν — οἰῶν, Schafe.

[2]) Ueber Fische scheint nichts festgestellt zu sein. Doch erwähnt Plut. de Iside 7, dass nach Homer die Gefährten Odysseus' nur in der äussersten Noth Fische gegessen, und dass dieselben weder von den üppigen Phäaken, noch den Ithakensern genossen wurden, wie wir bereits citirt. Ich finde hinterher Odyss. XII, 327: „So lange sie anderen Vorrath hatten; als aber alle Lebensmittel verzehrt waren, da begaben sie sich aus Noth auf die Jagd nach Fischen, Vögeln und was sonst in ihre Hände gerieth; denn der Hunger quälte." Sehr einleuchtend: Noth kennt kein Gebot; ein leerer Magen überwindet selbst die stärkte Aversion.

auf dem Gebiete des Geschmackes und der Verdauung zu allen Zeiten leitete und leitet? Uns scheint diese Begründung zutreffender.

Auch die Römer beobachteten in Bezug auf Speisen einen gewissen Unterschied. So berichtet Tacitus, hist. IV, 60, wie nur während einer Belagerung aus Noth [1]), bei Mangel an anderen
Römer. Nahrungsmitteln, zu sonst gemiedenen Speisen Zuflucht genommen wurde: ‚Cunctantibus solita insolitaque alimenta deerant, absumptis jumentis equisque et ceteris animalibus, quae profana foedaque in usum necessitas vertit.‘ Von der Enthaltung vom Schweine- und Hundefleisch ist zwar in den Versen des Horaz, die wir alsbald citiren werden, nicht ausdrücklich die Rede; doch würde man aus dem Abscheu, den Hunde und Schweine wegen ihrer Unfläthigkeit bei den Römern erregten, immerhin darauf schliessen dürfen, dass dieselben jene Thiere als Nahrungsmittel perhorrescirten. Sat. I, 3, 100: mutum et turpe pecus, glandem atque cubilia propter . . .; Epist. I, 2, 26: vixisset canis immundus, vel amica luto sus;

[1]) „Nichts Neues unter der Sonne“, oder, Alles wiederholt sich in der Geschichte; so war es ja auch bei den verwöhnten Parisern während des letzten deutsch-französischen Krieges. So zeigte sich denn wiederum, dass weit mehr eine Idiosyncrasie, als religiöses Motiv der Vermeidung gewisser Speisen zu Grunde lag und liegt. Der Ursprung dieser Idiosyncrasie (die Wichtigkeit des Gegenstandes möge die Wiederholung entschuldigen!) ist wohl ein physiologischer und ein auf der Gewohnheit beruhender. Mancher Thiere Fleisch verursacht an sich durch dessen wenig einladenden Geruch Abneigung und Widerwillen: andere durch ihre wilde oder schmutzige Natur oder Lebensweise und einige wiederum, weil ihnen wegen ihres Aussehens oder ihrer Gewohnheiten der Volksaberglaube dämonenhafte Eigenthümlichkeiten zuschrieb. Der eine oder der andere dieser Gründe erklärte die sehr grosse Aehnlichkeit, die fast Identität zu nennen ist, welche in Bezug auf die Speisegesetzgebung bei den alten Völkern herrschte. Und der Praxis folgte dann die Theorie; die landläufigen Gewohnheiten wurden von sichtenden und beobachtenden Köpfen in Gesetze gebracht. Man fand, dass im Allgemeinen die Kriterien für die Tafelfähigkeit der Thiere deren Widerkauen und gespaltene Klauen sind. Die geringen Abweichungen und Schattirungen haben klimatische oder territoriale Umstände (die bekanntlich die Geschmacksrichtung bedeutend beeinflussen) als prävalirende Ursachen.

ibid. II, 2, 76: hac rabiosa fugit canis; hac lutulenta ruit sus [1]). Indessen wurden nach Virgil Aeneis I, 638 bei den Hekatomben Schweine geopfert.

Plinius hist. nat. XXX, 10, berichtet, dass nach Numas Verordnung nur Schuppenfische gegessen werden durften: Numa constituit, ut pisces, qui squamosi non essent, ne pollucerent.

Es wird gewöhnlich angenommen, dass das Christenthum die mosaischen Speisegesetze ganz ignorirte. Dies ist jedoch ein Irrthum; denn noch lange Zeit galt bei einem Theile der Christen der Genuss manchen Fleisches als strafwürdig. So schreibt [2]) Papst Gregor III. (731—41) an Bonifacius: „Allen, die vom Pferde essen, ist eine strenge Kirchenbusse aufzulegen. Der Genuss von Pferdefleisch ist unrein und verdammlich.“ Papst Zacharias (742) an denselben [3]): „Du bittest uns, dir anzugeben, welche Speisen von Fleisch bei den Germanen zuzulassen und welche zurückzuweisen sind? . . . Von Geflügel sind besonders die Dohlen, Krähen und Störche vom Tisch der Christen fernzuhalten. Von Säugethieren dürfen der Biber, der Hase und das Pferd nicht gegessen werden.“

Auch hinsichtlich der Motivirung unseres Verbotes finden wir bei den rabbinischen Exegeten Analogien mit derjenigen, welche bei nichtisraelitischen alten Völkern im Schwange waren. Manu sagt bekanntlich: „Derjenige, welcher das Fleisch eines Thieres isst, ist ein Esser dieses Thieres [4]).“ Derselben Ansicht huldigt A. Esra zu 3. M. XI, 43: ידוע כי גוף הנאכל ישוב בשר בגוף האוכל Das klingt bei den späteren Rabbinen und Kabbalisten hundertfältig nach: Der Genuss der verbotenen Thiere sei für Geist und Herz depravirend, womit sie diese Hypothese der griechischen

[1]) Vrgl. Jes. LXVI, 3, wo gleichfalls Schwein und Hund als verabscheuenswerth neben einander genannt werden: ערף כלב־דם חזיר.

[2]) Samml. der Briefe des heil Bonif., von Würdtwein.

[3]) Acta sanct. ord. S. Bened., von Mabillon, Band 2.

[4]) Aehnlich lautet ja die Maxime aller Feinschmecker und auch einiger philosophischer Materialisten: „Der Mensch ist, was er isst.“ Ein Körnchen Wahrheit steckt allerdings in diesem Epigramm; keineswegs ist es für die leibliche und geistige Constitution des Menschen absolut gleichgiltig, was und wie er isst.

Schriftsteller vom Fleischgenuss überhaupt auf den Genuss der verbotenen Thiere allein anwendeten. S. Lurja äussert sich: כתבו המקובלים שאכילת שרצים ודומיהם מטמטמין הלב והשכל. Aehnliches berichtet Sommer (Bibl. Abh. I, S. 348) über das Motiv der Enthaltung vom Gehirn bei den Griechen; es galt ihnen als Sitz der Seele, und fürchteten sie, durch dessen Genuss zugleich seelische Bestandtheile des Thieres herüberzunehmen und somit sich zu verunreinigen. Athenaeus II c. 24, p. 65: Οὐδένα τῶν ἀρχαίων βεβρωκέναι (sc. τὸν ἐγκέφαλον) διὰ τὰς αἰσθήσεις ἁπάσας σχεδὸν ἐν αὐτῷ εἶναι.

Die letzte Erörterung bildete sich einleitend den Uebergang zum

Religiösen Gesichtspunkt.

Wenden wir uns, wie immer, zuerst an die Schrift selber.

Sie ruft uns, wie es scheint, apodictisch, ohne Motiv, ihr Verdict zu (3. M. XI, 8): „Von ihrem (gewisser Thiere) Fleisch sollt ihr nicht essen und ihr Aas nicht berühren, sie seien euch unrein," מבשרם לא תאכלו ובנבלתם לא תגעו טמאים הם לכם[1] und (ibid. v. 12): „Ein Gräuel seien sie Euch, von ihrem Fleische

[1]) Die beiden Bezeichnungen für die verbotenen Thiere, nämlich שקץ und טמא, werden, wie bereits in früheren Abschnitten erwähnt, promiscue gebraucht und scheinen daher gleichbedeutend zu sein. Unser Sprachgefühl zwar will uns sagen, dass das Wort שקץ ein stärkerer Ausdruck des Unreinen ist und einen grösseren horror einflössen soll. Während nun Levit. bei einigen verbotenen Thieren die Bezeichnung טמא, bei anderen שקץ anwendet, hat Deuter. für alle ohne Ausnahme nur טמא — mithin wäre L. b. Gerson's Bemerkung zu 3. M. XI, 12, der zwischen שקץ und טמא einen (materiellen) Unterschied machte, durchaus hinfällig. Uebrigens findet sich 3 M. VII, 21 שקץ טמא unmittelbar zusammen (vielleicht, nebenbei bemerkt, ist es nicht zu gewagt hier שרץ טמא zu lesen). Dagegen bemerkt schon vor ihm Chinnuch § 104 zu אל תשקצו את נפשתיכם (3 M. XI, 43): ויכונו בזה איסור בהמה טמאה ואיסור שקץ טמא ושרץ . . . כי כל האיסור והמרוחק נכלל בשיקוץ כמו כי לא בזה ולא שקץ עוות עני (Ps. XXII, 25). Deut. XIV, 3 leitet noch das Verbot der unreinen Thiere mit „Du sollst keinerlei Gräuel essen" ein: לא תאכל כל תועבה abominabilis, wovon wir uns mit Abscheu abwenden sollen; welcher Ausdruck תועבה auch bei den sexuellen Verboten vorkommt, 3. M. XVIII, 24 bis Schluss des Cap.

sollt ihr nicht essen und ihr Aas sollt ihr verabscheuen" (ושקץ*) יהיה לכם ; מבשרם לא תאכלו ואת נבלתם תשקצו Doch blicken wir etwas tiefer, so erkennen wir leicht, dass der peremptorische Ausspruch der Schrift eines weitgreifenden Motivs nicht entbehrt. Er wird (ibid. v. 44. 45.) mit den theokratischen Verhältnissen in enge Verbindung gebracht: weil Israel dem heiligen Gotte angehört, sind manche Nahrungsmittel seiner unwürdig, כי אני ד' אלהיכם והתקדשתם והייתם קדשים כי קדוש אני ולא תטמאו את נפשתיכם בכל השרץ הרמש על הארץ כי אני ד' המעלה אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים והייתם קדשים כי קדוש אני Hier schliesst sich zwar das Motiv der „Heiligung", resp. der „Verunreinigung", zunächst dem Verbot der Reptilien an; doch ein klares Verständniss zeigt, dass es, als emphatischer Abschluss des ganzen Capitels, sich auch auf die vorgenannten Säugethiere, Fische und Vögel bezieht, — wie zum Ueberfluss noch bald darauf 3 M. XX, 25 — 26 lehrt: „Und unterscheidet zwischen dem reinen Vieh und dem unreinen und zwischen dem unreinen Geflügel und dem reinen, und machet eure Seele nicht zum Abscheu durch das Vieh oder das Geflügel oder durch irgend Etwas, das sich regt auf der Erde, das ich für euch ausgeschieden und für unrein erklärt habe. Und ihr sollt mir heilig sein" u. s. w. והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה ובין העוף הטמא לטהר ולא תשקצו את נפשתיכם . . . והייתם לי קדשים וכו'.

Manche, besonders christliche, Forscher haben zwar aus dem hinzugefügten (ib. V. 26): „Und ich habe euch ausgeschieden von den Völkern, um mein zu sein" ואבדל אתכם מן העמים [1]

*) S. die vorhergehende Note.

[1]) Viele Bibelforscher, das vorliegende Gesetz dem von נבדל יטרפה coordonirend und ihm einen gleichen Begriff der levitischen Reinheit beimessend, wollen eruiren, dass auch jenes mit Tempel und Theokratie aufgehört habe, noch verbindlich zu sein. Eine Stütze dieser Hypothese wäre der Umstand, dass die Vorschriften über reine und unreine Thiere, wie viele andere über levitische Reinheit auch an Ahron, und nicht bloss an Mose, gerichtet sind; 3 M. XI, 1—13, XV, 1: וידבר ד' אל משה ואל אהרן. Herzfeld (Gesch. Isr. A. S. 433) dagegen schliesst aus der Bezeichnung שקץ bei unreinen Thieren, dass hier nicht die levitische Reinheit das Motiv sei. Wir müssen aber diesen Schluss als unzutreffend be-

להיות לי den Schluss gezogen, dass es in der Absicht des Gesetzbuches lag, Israel durch die Speisevorschriften von den übrigen Völkern abzusondern. Dies ist aber sachlich und geistig ein augenscheinliches Missverständniss: sachlich: denn viele sogenannte unreine Thiere wurden ja, wie wir oben sehen und es geschichtlich feststeht, auch von anderen Völkern des Alterthums gemieden, während die sogenannten reinen Thiere, wie Rind, Schaf und Ziege, meist auch die Nahrungsmittel der Heiden waren. Und darum ist, auch geistig genommen, jene Schlussfolgerung eine irrige: das ואבדל אתכם motivirt bloss die Heiligkeit im Allgemeinen, zu der Israel berufen ist, welche Heiligkeit auch die Abstinenz von unreinen Thieren erheische. Es ist, als ob der Gesetzgeber sagte: „weil ich euch ausgesondert, eine höhere Heiligkeit euch vindicirt, darum sollt ihr euch des Genusses dieser unreinen Thiere enthalten."

So weit die Schrift. Wenden wir uns nun zu den Exegeten.

Bekanntlich knüpft die Gem. Joma 39a an das fehlende א in ונטמתם (3. M. XI, 43), die agadische Bemerkung אל תקרי ונטמאתם אלא ונטמטם, dass also das Endmotiv nicht die Verhütung levitischer Unreinheit, sondern psychischer Depravation sei. Darauf berufen sich denn selbst diejenigen Exegeten des vorliegenden Gesetzes, die sonst der talmudischen Ansicht huldigen, dass da, wo die Schrift selber das Motiv verschweigt, nach einem solchen gar nicht geforscht werden dürfe. Für uns ist natürlich, wie wir bereits oben (S. 63 u. 64) und sonst dargethan, diese Ansicht keineswegs massgebend; im Gegentheil, wir halten sie für geradezu unjüdisch, unbiblisch, religionswidrig; denn ohne ein klares Verständniss der Grundlage und der Endzwecke einer religiösen Vorschrift kann deren Uebung

---

zeichnen, und zwar auf Grund des oben von uns Bemerkten: und überdiess gebraucht die Schrift selbst das Wort שקץ nicht von Vierfüsslern. Herzfeld gehörte wohl kaum zu denjenigen, die der am Eingange dieser Note gedachten Theorie auch praktische Folge gegeben zu sehen wünschten oder wünschen. Doch glauben wir, dass auch diese letzteren jüdischen Exegeten doch eher die Aufhebung des Verbotes mancher sogenannter unreiner Thiere, als des Aases und des Zerrissenen für zeitgemäss hielten und halten, da, wie wir oben erörtert, נבלה וטרפה (im wahren, biblischen Sinne!) zu den Kategorien gehören שאלו לא יצטוו ראויים הם להצטוות.

weder das vorgesteckte Ziel an sich erreichen, noch versittlichen und beseligen. Ohne Gedanke ist der Buchstabe todt, ohne Geist ist die Form morsches Gebein und werthlos. Nichtsdestoweniger müssen wir es aber aussprechen, dass diejenigen Commentatoren, die ihre Auslegung unseres Verbotes mit jener Joma-Stelle rechtfertigen, sich nur auf schwaches Rohr stützen; denn die midraschisch gefärbte Maxime der Gemara hat jede Uebertretung im Auge; der Ausspruch, der an die citirte Bibelstelle (3. M. XI, 43) geknüpft wird, hat die allgemeine Anwendung: עבירה מטמטמת לבו של אדם „Jede Uebertretung (Sünde) stumpfe Herz und Geist des Menschen ab."

Es verdient hier vorweg bemerkt zu werden, dass nach der Ansicht einer Reihe jüdischer Schriftsteller (Religionsphilosophen) auf biblischem Standpunkte die Fleischkost überhaupt vom Uebel sei, und dass es besser wäre, wenn man auf sie verzichtet und sich mit Pflanzenkost begnügt, wie denn dem Menschen vor Noah nur solche gestattet war[1]). — Auch bei den Griechen gab es ja Schulen welche von der Thierkost abmahnten, und selbst in dem christlichen

[1]) Diese Ansicht scheint insofern in der Schrift einen gewissen Anhalt zu finden, indem ja zu dem Ur- und Naturmenschen (vor Noah) 1. M. 1, 29 nur vom Verspeisen von Pflanzenkost gesprochen wird*). Sonst ist hingegen der Bibel, namentlich aber dem Pentateuch, die Askese fremd; selbst die Institution des Nasiriten war ja nur tolerirt und in enge Grenzen gebracht, jedoch keineswegs empfohlen und als verdienstlich dargestellt. Und darin liegt eben ein Hauptunterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Dieses ist mehr pessimistisch durchhaucht, beurtheilt die materiellen und socialen Antriebe und Interessen des Lebens eher als etwas, das zu meiden und zu fliehen, betrachtet das Erdendasein, kurz ausgedrückt, als Jammerthal und weist fortwährend auf das Jenseits hin. Das A. T. hingegen ist grösstentheils lauter Optimismus, erblickt in unserem Aufenthalte und Wirken auf Erden eine wesentliche Bedingung und einen massgebenden Factor unserer Bestimmung und unseres Werthes, fordert nicht allein zu Pflichten,

*) Diese von einigen Religionsphilosophen vertretene Ansicht findet ihre volle Widerlegung ibid. in dem vorangehenden Verse, wo bereits dem ersten Menschenpaar die Herrschaft, das Schalten und Walten über die Fische des Meeres, Vögel des Himmels eingeräumt wird. Was bedeutete dies Alles ohne die Licenz des Verspeisens?

Zeitalter wird die Abstinenz von derselben, weil sie den Menschen unwürdig mache, seitens nichtjüdischer Religionsphilosophen nachdrücklichst empfohlen [1]). Schon Maimon., der meist von sanitären Gesichtspunkten ausgeht, motivirt das mosaische Speisegesetz nebenher auch im Sinne der Mässigkeit und Selbstbeherrschung [2]). Ausführlicher und nachdrucksvoller geschieht dies bei Joseph Albo (Ikkarim III, 15), der den Gesichtspunkt der Grausamkeit ganz besonders betont [3]). Noch entschiedener wird diese Ansicht von S. Carça im Mekor Chajim vertreten [4]). Beide scheinen sie von griechischen Philosophen adoptirt zu haben [5]), da die Schrift nirgends

sondern auch zu Genüssen und zu Freuden, und ausdrücklich zu denen des Mahles, auf: „Freuet euch der Feste!“ „Sei durchaus froh!“ „Nach aller Lust deiner Seele magst du Fleisch essen u. s. w. Verheisst ja der Gesetzgeber dem Volk sogar zu wiederholten Malen „ein Land, das von Milch und Honig überfliesst,“ ein Land, in dem irdische Güter und Genüsse in Hülle und Fülle vorhanden, „Häuser voll alles Guten“ ובתים מלאים כל טוב (5. M. VI, 11); ibid. VIII, 10: „Und du wirst essen und dich sättigen und sollst preisen den Ewigen, deinen Gott für das schöne Land, das er dir gegeben“ ואכלת ושבעת וברכת את ד' אל' על הארץ הטבה אשר נתן לך. Wir heben diese fundamentale Differenz im Charakter der beiden Grundschriften hier nicht ohne gewichtigen Anlass hervor. Wir meinen nämlich, dass alle diejenigen Commentatoren, die dem Speisegesetze das Motiv der Askese zuschreiben und annehmen, dass die gänzliche Verdrängung des Fleischgenusses die eigentliche Absicht des Gesetzgebers gewesen wäre, nicht auf dem Standpunkte des Alten, sondern, bewusst oder unbewusst, auf dem des Neuen Testamentes den Gegenstand in's Auge fassen. Erst nach der Zerstörung des Tempels taucht die falsche, fragliche Idee auf, und die Rabbinen wurden, ohne es zu ahnen, Adepten der Christologie.

[1]) Porphyr. de abst.

[2]) S. o. S. 272 Note 1.

[3]) S. Note 17 am Schlusse dieses Art. S. 379.

[4]) S. Note 18 am Schlusse dieses Art. ibid.

[5]) Dies ist mir fast zur Evidenz gewiss. Clemens Alex., strom. VII (s. das Citat bei Sommer S. 187 u. 188) weiss sie schon dem Xenokrates — ob dem Philosophen und Schüler des Plato oder dem Arzte zur Zeit des Tiberius u. Nero ist fraglich — zu vindiciren. Δοκεῖ Ξενοκράτης κ. τ. λ. Ein Ausspruch des Pythagoräers Androcydes daselbst lautet: σαρκῶν ἐμφορήσεις σῶμα μέν ῥωμαλοέν κ. τ. λ. Also Fleischkost sei wohl heilsam für Leibeskraft, das Gegentheil aber für die psychischen Functionen. S. auch hierüber die gegnerische Ansicht bei Porphyr 1, 15.

den Fleischgenuss missbilligt. Ausser Porphyr hat schon Aristoteles in der Ethik ähnliche Ansichten ausgesprochen Er meint, der Gefühlssinn, welcher in uns das Bedürfniss der Speise erzeugt, gereiche dem Menschen zur Schande. Auch nennt er die, welche sich der Essgier ergeben, niedrige Menschen. (S. Maim. Moreh Neb. III. 49) [1]).

Beim Vater der jüdischen Religionsphilosophie, R. Saadjah Gaon, Emunoth Wedeoth 3,2, finde ich über das Motiv des Verbotes mancher Thiere eine räthselhafte Stelle [2]).

A. b. Esra schliesst sich, wie überall, so auch hier am engsten dem Schriftworte an, das er bloss umschreibt. Er erklärte אל תשקצו את נפשתיכם (im Abschn. Schemini) mit: להיות מטונפות ומגואלות und לא תטמאו בהם mit den oben oft citirten Worten, die mit dem desfallsigen Ausspruch des Manu so ganz übereinstimmen: כי ידוע כי הגוף הנאכל ישוב בשר בגוף האוכל „das Fleisch der verbotenen Thiere ist unsauber und ekelhaft, und die verzehrte Substanz geht in das Fleisch und Blut des Verzehrenden über." Dieser rein ethische Grund harmonirt mit dem Begriff der Heiligkeit in der Schrift sehr gut. Doch giebt A. Esra in Kedoschim neben diesem auch einen gemischt physisch-psychisch-sanitären Grund an: „Das Fleisch jedes Raubvogels und aller unreinen Thiere schadet der Seele und der Intelligenz, wie das eines jeden Fisches, der keine Flossfedern und Schuppen, dem Körper nachtheilig ist" וזיק לנפש החכמה בשר כל עוף דורס והבהמות הטמאות כאשר יזיק לגוף כל דג שאין לו סנפיר וקשקשת. Auf Grund dieser und anderer Stellen imputirt ihm sein Supercommentator Çarça, Anfangs Tasria, ebenfalls phys.-psychologische Motive: „Erwäge, was A. B. Esra schreibt, dass nämlich die fleischliche Substanz des verzehrten Thieres sich wiederum zu Fleisch im Körper des Verzehrenden entwickelt, worauf das Verbot der unreinen Thiere und Vögel begründet sei. Denn einige dieser Thiere sind Raubthiere, die mit Gift versehen sind: das genossene Fleisch anderer hingegen, obgleich giftlos, verstopft und versumpft die Canäle und Functionen der Vernunft, während das von unreinen

[1]) S. Note 19 am Schlusse dieses Art. S. 379.

[2]) Sie wird aus besonderem Grunde erst u. bei Abrav. ausführlich erörtert, S. 357 bis 359.

Fischen und Land- und Wasser-Reptilien allerlei Arten von schweren und bösartigen Krankheiten im Menschen erzeuge. Von allen diesen Thieren heisst es: Machet eure Seele nicht zum Abscheu והסתכל במה שכתב אבן עזרא . . . שהגוף הנאכל ישוב בשר בגוף האוכל . . . ואסר החיות והעופות הטמאים כי יש מהם שדורסים ויש להם ארס ואחרים אע״פ שאין להם ארס שסותמים דרכי התבונה והדגים הטמאים ושרצי הארץ והמים שמולידים מיני חלאים קשים ורעים ועל כלם אמר אל תשקצו את נפשתיכם[1]).

Da wir nun einmal Çarça citirten, so wollen wir schon jetzt, obgleich noch frühere Autoren zu verzeichnen sind, seine Aeusserungen über unsere Speisesatzung anführen. Ueber das Schwein sagt er (Abschn. Schemini): „Manche halten dessen Genuss für gesund; es sei nur verboten, weil es unter dem Einfluss des Saturn stehe“ יש אומרים כי החזיר טוב ושוה למזג האדם וטעם איסורו לפי שהוא מחלק שבתאי. Auch in Kedoschim giebt er der gleichen Ansicht, nur in etwas erweiterter und unumwundener Form, Ausdruck: „Einige behaupten, man könne unmöglich sagen, das Schwein sei deshalb den Israeliten verboten, weil sein Fleisch unserer Gesundheit schädlich sei, denn gerade nach dem Dictum ärztlicher Autoritäten ist das Schweinefleisch für die menschliche Constitution nahrhafter und zuträglicher, als das der übrigen, erlaubten, Thiere. Der Grund seines Verbotes sei vielmehr, weil es unter dem Einfluss des Saturn stehe, wie ja ebenso die Egypter das Fleisch vom Kleinvieh deshalb verabscheuten, weil dies dem Sternbild „Widder“ unterstellt sei.“ י״א החזיר אי אפשר לומר שהיה אסורו מחמת שזיק לגוף כי חכמי הרפיאה אומרים שהוא טוב ושוה למזג האדם משאר הבהמות הנאכלות וטעם אסורו הוא לפי שהוא מחלק שבתאי

[1]) Çarça fährt fort: Es sei bekannt, dass alle diese Dinge das Blut depraviren und es für viele Heimsuchungen empfänglich und zugänglich machen; sie machen Körper und Seele zum Abscheu גלה שכל אלו הדברים עושים דם רע מובן לכמה פורעניות ומשקצים הגוף והנפש Dieses Argument legt schon der Verf. des 4. Makkabäer-Buches, c. 5, dem Märtyrer Eleasar in den Mund: ὁ τοῦ νόμου κτίστης τὰ μὲν οἰκειωθησόμενα ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς ἐπέτρεψεν ἐσθίειν τὰ δὲ ἐναντιωθησόμενα ἐκώλυσε σαρκοφαγεῖν. — Einen physiologisch-eschatologischen Grund führt Bechai in seinem Pentateuch-Commentar an: „sie sollen Wohlbefinden des Leibes (Gesundheit) und der Seele Wonnen oder Fortdauer nach dem Tode vermitteln.“

כמו שהיו המצרים עושים שהיו מתעבים אכילת הצאן מפני שהוא תחת מול טלה. Diese Ansicht ist aber ganz unlogisch und zeugt keineswegs von einer klaren und correcten Erfassung der mosaischen Gesetzgebung. [1]) Denn einer der hervorstechendsten

[1]) Wenigstens nicht auf diese ist zutreffend, was Movers (Phönicier, S. 218) betreffs unseres Gegenstandes sagt: „Wenn man den Grund dieses Abscheus (des Schweins) in der Unreinlichkeit des Thieres oder in diätetischen Rücksichten findet, so verkennt man die religiöse Ansicht des Alterthums dabei oder wenigstens die Vorstellung des Heidenthums von der Heiligkeit der Thiere, die, wie sonst Pflanzen, deswegen für heilig galten, weil sie einer Gottheit geweiht waren, deren Charakter sich an einer Eigenschaft derselben auf eine hervorstechende Weise kundgiebt. Das Schwein war ein „heiliges Thier", und nur der Umstand, dass es einer infernalen Macht geweiht war, machte es zugleich auch zum Gegenstand des religiösen Abscheus, eine Ansicht, welche auch in jüngerer Zeit bei den Juden (Movers hätte sagen sollen: Juden-Christen) nicht ganz verwischt war; cf. Matth. VIII, 28. Sagt doch auch Plutarch, Symp. Quaest. V: Utrum suem venerantes Judaei aut potius aversantes carne ejus abstineant." — Es muss befremden, dass Movers gar keine Rücksicht auf Herodot nimmt, der II, 47 ausdrücklich berichtet, dass das Schwein den Egyptern unrein war, und dass sie, wenn sie ein solches berührt haben, sich sammt den Kleidern in's Wasser tauchen; auch dass unter allen Hirten die der Schweine die verächtlichsten Menschen sind, die deshalb auch in keinen Tempel eintreten. (S. Note 20 am Schlusse dieser Art.) Wie Herodot versichert, wurde das Schwein nur einmal im Jahre der Selene und dem Dionys geopfert. Herodot wusste oder giebt sich die Miene, als ob er wüsste, was die Egypter über diese Observanz erzählten; es ist nur zu bedauern, dass er, so geheimnissvoll thuend, das Mysterium nicht näher mittheilen wollte. — Clemens Alex. (Paed. 3) giebt für die Abneigung gegen das Schweinefleisch einen zwar auffallenden, aber immerhin plausiblen Grund, wie er sich oft auch bei den Kabbalisten findet, nämlich: weil dieses Thier wegen seiner Geilheit berüchtigt sei, daher unter Schweinen auch solche Menschen gemeint sind, welche ἡδοναῖς σωματικαῖς κνηστιῶντες πρὸς Ἀφροδίτης κακόχαρτον ἡδονὴν χαίρουσιν. Daher, weil das Schwein das πνεῦμα ἀκάθαρτον (רוח הטומאה) sei, bitten die Teufel Jesum, dass er ihnen gestatte, in die Säue zu fahren. S. Lit. Bl. des Orients 1840, S. 377 von Dr. Benfoi. Fast ganz dasselbe bei Hengstenberg (die Bücher Moses und Egypten, S. 192 u. 193): „Die Schweine waren den Egyptern wegen ihrer schmutzigen Lebensart als Incarnation des unreinen Geistes verhasst." „Ueberhaupt — sagt Plutarch — hält man alle schädlichen

Charakterzüge und energischsten Zielpunkte derselben ist es ja gerade, jeden astrologischen Aberglauben und alle polytheistischen Gepflogenheiten auf's Strengste zu verbannen. Wäre es also wahr, was Çarça meint, dass das Schwein im damaligen Volksglauben dem Saturn geweiht gewesen, so hätte Mose es sicherlich gerade deshalb den Israeliten zum Genusse gestattet und nicht durch das Verbot des Schweines dem Saturn-Wahne und -Cultus mittel- oder unmittelbare Sanction, Nahrung und Fortdauer gegeben.

Çarça führt auch im Abschnitt Schemini die Ansicht der Anonymen, der zufolge wohl das Verbot aller anderen Thiere, aber nicht das des Schweines auf sanitären Gründen beruhe, auf den Umstand zurück, dass die Talmudisten nur von diesem letzteren behaupten, dass das Motiv unerfindlich sei. [1])

Wer hingegen mit dem Geist des Talmud vertraut ist und sich mehr von jenem als von dem Wortlaute desselben leiten lässt, wird mir zustimmen, wenn ich meine, dass Çarças, (d. i. der ס"ת) diesfallsige Schlussfolgerung auf einem völligen Missverständniss der talmudischen Dialectik und Dogmatik basirt. Gerade weil das Verbot des Schweines, wegen dessen unreiner Lebensart und seines Hautkrankheiten erzeugenden Fleisches, so rationell in die Augen springt, sucht es der Talmud in tendenziöser Weise als jedes vernünftigen Grundes entbehrend zu bezeichnen. Es ist dies so die Art der talmudistischen Methodik, biblische Vorschriften als autokratisch-despotische Edicte aufzufassen und hinzustellen, um ihnen eine vermeintlich höhere Sanction und werthvollere Unterlage zu verleihen: „Man sage nicht: mir ekelt vor Schweinefleisch, sondern vielmehr: ich könnte und möchte es wohl geniessen, habe aber

Kräuter und Thiere, sowie alle unglücklichen Zufälle für Handlungen und Wirkungen des Typhon.“ An die religiöse Bedeutung schloss sich die moralische an. Die Repräsentanten des Typhon im Thierreich galten zugleich als Bilder der ihm ergebenen Menschen. „Der Schuldige — bemerkt Champollion (Briefe, S. 153), eine egyptische bildliche Darstellung erklärend — erscheint in Gestalt einer mächtigen Sau, über die man mit grossen Buchstaben „Schwelgerei“ und „Völlerei“ geschrieben hat, ohne Zweifel das Hauptverbrechen des Schuldigen, irgend eines Schwelgers der damaligen Zeit.“

[1]) S. Note 21 am Ende dieses Art. S. 379.

keine Wahl gegenüber dem apodictischen Erlass meines himmlischen Vaters" אל יאמר אדם נפשי קצה לאכול חזיר אלא אפשר ומה אעשה ואבי שבשמים צוה עלי. Ferner: „Es ist ein Statut, und es steht uns nicht frei, nach seinen Ursachen und Zielpunkten zu forschen" [1]) חקה היא ואין לך רשות להרהר אחריה. Als ob der Werth eines Gesetzes nicht vielmehr in der Verständlichkeit und dem Verständniss seines Motives liege! Als ob Religion und irgend eine religiöse Uebung durch mechanischen sclavischen Lippen- und Formendienst und nicht vielmehr gerade durch Verständlichkeit und Vertiefung in ihre Motive an Weihe und Werth gewinnen.

Wir kommen nun zum Haupt der rationellen Schriftforscher: Maimonides, der ja allen Speisegesetzen ein sanitäres, bezw. auch ein asketisches Motiv beilegt, Moreh N. III, 48: „Das gesundeste Fleisch ist uns zum Genusse gestattet, das, was auch ärztlicherseits nicht angezweifelt wird והטוב שבבשר הוא מה שהותר לנו לאכלו מה שלא יספק בו רופא. Gerade vom Schwein aber, sagt er, werde behauptet, es sei gesund [2]). Dem aber sei nicht so. Es sei allerdings der Gesundheit nachtheilig; dazu sei es höchst unsauber,

---

[1]) Diese beiden Dicta werden vielfach variirt; cf. Raschi zu 3. M. XX, 26, 4. M. 19, 2, Sifra z. St., Maim. ח' פרק' I, 6.

[2]) Dr. Scheyer bemerkt zu diesen Worten: „Wahrscheinlich bezieht sich Maim. auf des Isaac b. Soleiman diätetisches Werk, worin das Schweinefleisch als sehr gesunde Speise gerühmt wird." (Das ist wohl auch die Quelle der י"א bei Çarça!) — Dieser Isaac b. Soleiman ist identisch mit Isaac Israëli, von dem Munk zu dieser Stelle des Maim. schreibt: „Isaac Israeli, médecin juif du Xe siècle, vante la chair de porc comme un aliment très-sain." Nach Rossi starb er 940. — Er und Çarças י"א haben ihre Ansicht wohl von den Griechen adoptirt, die auch vielleicht der Talmud unter den Nichtjuden (אוה"ה), welche im Verein mit dem Satan manche Satzung Israels mit Spott übergiessen, im Auge hat. Plut. Symp. libr. IV, 5 lässt den Kallistratos ausrufen: Πῶς ὑμῖν δοκεῖ λελέχθαι τὸ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους, ὅτι τὸ δικαιότατον κρέας οὐκ ἐσθίουσιν? Ja, schon dem Antiochus Epiphanes wird von dem sog. 4. Makk.-Buch, c. V, die Frage in den Mund gelegt, warum die Märtyrer das so untadelig wohlschmeckende Schweinefleisch perhorresciren? — Wir stimmen wohl mit Maim. überein, dass es eine ungesunde Speise ist, nur glauben wir, dass das Motiv der Schrift vorwiegend in der theokratischen Heiligkeit und nicht in sanitären Rücksichten liegt.

nähre sich von allerlei Ekelhaftem. Die Thora aber sei Feind eines ekelhaften Anblicks [1]) selbst auf freiem Felde, geschweige an bewohnten Orten [2]).

Ich kann hier nicht umhin, mein Befremden darüber auszusprechen, dass auch ein so nüchterner und umsichtiger Forscher, wie Munk, dem mosaischen wie dem Manu'schen Speisegesetze ganz im Allgemeinen ein zum Theil hygienisches Motiv beimisst. Er sagt l. l. No. 60: Si nous comparons les lois diététiques de Moïse

[1]) Die Schrift selbst hält das Schwein für ein κατ' ἐξοχήν garstiges, ekelhaftes Thier, Prov. XI, 22: „Wie goldenes Geschmeide an der Nase eines Schweines" (so die beiden äussersten Extreme, der wohlgefälligen und der abstossenden Erscheinung, gegenüberstellend) נזם זהב באף חזיר. Ebenso das Evang. Matth. VII, 6 und 2 Petri II, 22 (s. Note 22 Ende d. Art.). Auch in der Gemara gilt es als solches, das überdies noch namentlich meist mit Aussatz behaftet ist und diesen auf den Geniessenden überträgt; Kidd. 49b: „Zehn Maass von Hautplagen kamen auf die Erde: neun von ihnen haben die Schweine erhalten" עשרה קבין נגעים ירדו תשעה נטלו חזירים, und Sabb. 129b: „Wer auf ein Etwas stösst, trägt einen unnennbaren Schaden davon" פגע בדבר אחר קשה לדבר אחר, wozu Raschi: „Wer auf ein Schwein stösst, trägt den Aussatz davon, denn Schweine sind damit behaftet פגע בחזיר קשה לצרעת שהחזירים מצויים בהם. Wie kann also der Talmud mit sich selber in Widerspruch behaupten, dass das Verbot des Schweines zu denen gehöre, deren Motiv unerklärlich sei? — Ueber die allgemeine Unfläthigkeit des Schweines siehe noch die sinnreiche Parabel im Midrasch Tanchuma zu נח: „Satan nahm ein Schwein und schlachtete es unterhalb des von Noah neugepflanzten Weinberges. Als Noah zu viel des Weines trank, wurde er dem Schweine ähnlich, sich mit allerlei Unrath besudelnd." שטן הבא חזיר והרגו תחת הכרם . . . ביון ששתה יותר מדאי נעשה בחזיר מתלכלך בכל רגלים וברבר אחר. Schon das דבר אחר, womit das Schwein (ebenso wie Götzendienst, Excremente u. s. w.) im Talmud bezeichnet wird, drückt den höchsten Grad der Aversion aus. Hadrian mag dadurch dieselbe zu seiner Zeit wenn möglich noch gesteigert haben, dass er über der Pforte Jerusalems ein Schwein in Stein anbringen liess. — Wie der Talmud so eben, so dachten auch die Griechen; denn derselbe Plutarch, von dem wir in einer vorangehenden Note die Worte des Kallistratos brachten, legt dem Lamprias wiederum ganz andere Worte in den Mund: Das Schwein sei voller Aussatz, deshalb fürchten sich die Barbaren (Juden), sein Fleisch zu essen. S. Note 23 am Schlusse dieses Art. Ueber die Römer s. o. S. 334.

[2]) S. Note 24 am Schlusse dieses Art. S. 380.

avec celles de Manou et de Zoroastre, nous ne pouvons douter, qu'elles ne soient toutes émanées d'une certaine idée de pureté ou d'hygiène, comme à tous les peuples de l'Orient. Wäre dies richtig, dass nämlich hygienische Principien dem mosaischen Gesetze zu Grunde liegen, so ist es, wie schon von anderen Seiten hervorgehoben wurde, äusserst befremdlich, dass die Bibel nicht auch die Giftpflanzen verbietet. Auch bei Manu und den Egyptern können hygienische Rücksichten nicht obgewaltet haben, denn selbst bei ihnen waren ja, obgleich zwar manche Pflanzen, so doch keineswegs die giftigen untersagt. Welches Motiv hierfür bei ihnen massgebend gewesen, gehört nicht in das Gebiet unserer Untersuchung, da das mosaische Speisegesetz keine Pflanzenverbote enthält. Beim Opfer freilich wird Sauerteig und Honig ausgeschlossen, 3. M. II, 11: „Nichts von irgend welchem Sauerteig und irgend welchem Honig (ob auch der von Bienen herrührende?) sollt ihr in Rauch aufgehen lassen als Feueropfer dem Ewigen", כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לד' — worüber Sommer („Rein und Unrein") zu vergleichen ist. Derselbe glaubt allerdings, dass den Orientalen, so befremdlich dies auch ist, manche Pflanzen durch irgend ein Merkmal als unrein erschienen.

Ein sehr gründlicher Schriftforscher vor Maim., nämlich R. S. b. Meir, motivirte (3. M. XI): „Alle verbotenen Thiere sind verwerflich (anwidernd), depraviren und erhitzen den Körper; darum heissen sie unreine. Dies werde auch von tüchtigen Aerzten behauptet. Auch der Talmud äussere sich, dass die Völker, welche dergleichen essen, ihren Körper erhitzen (חביל גיפיידהו)[1]"

---

[1]) J. D. Michaelis giebt dies nur sehr bedingt zu (Mos. Recht § 203): „Ich leugne nicht ganz den Einfluss der Speisen auf das moralische Temperament; aber davon bin ich noch nicht überzeugt, dass das doch nicht tägliche Essen einer gewissen Art von Thieren es so sehr verändere und dem Gesetzgeber Ursache geben konnte, die Thiere zu verbieten. Auch glaube ich nicht, dass das Essen des Fleisches eines Thieres uns gerade die Affecte dieses Thieres gebe, sondern es wird in anderer Weise wirken." Der Ausdruck חביל גיפיידהו, dessen sich unser Autor nach Vorgang des Talmud in nachtheiligem Sinne bedient, um den schädlichen Einfluss des verbotenen Fleischgenusses zu kennzeichnen, ist nicht sehr glücklich gewählt, denn an mancher Stelle wird

Man sieht, dieses Schwanken zwischen sanitären und ethischen Motiven, diese Ungewissheit, ob der Genuss der unreinen Thiere die Physis oder die Psyche oder beide vereint schädige, das Punctum saliens, theokratische Heiligkeit, nicht ausschliesslich, oder doch nicht nachdrücklichst urgirend, kennzeichnet alle Commentare von den ältesten bis zu den jüngsten und macht sie zu unsicheren und wenig befriedigenden Leitsternen auf unserem Gebiete. Noch erkennbarer zeigt sich jener Mangel an Präcision und jener Ueberfluss an Halbdunkel bei dem bedeutenden Theosophen und Mystiker Nachmanides, obgleich er sich hier nicht gerade überschwänglich ausdrückt. Treu dem Schriftwort wird von ihm wohl bei טרפה der ethisch-theokratische Gesichtspunkt ausschliesslich hervorgehoben [1]; anders hingegen 3. M. XI bei den unreinen Thieren. Hier präsumirt er bei der einen Classe ein diätetisches, bei einer anderen ein ethisches Motiv, welches letztere freilich einen Anhauch von theokratischem Principe hat, wenn es auch mit diesem nicht gerade identisch ist. Bei den Fischen (wir folgen seiner etwas auffallenden Ordnung) führt er lediglich einen sanitären Beweggrund an. Die mosaisch reinen, so argumentirt er, kommen mehr an die Oberfläche des Wassers, werden mehr der Luft theilhaftig, besitzen darum einige Wärmegrade, die das Uebermass von Feuchtigkeit verdrängen, während die flossen- und schuppenlosen mehr in der Tiefe und Trübe des Wassers bleiben, zumal die in sumpfigen Gewässern sich aufhaltenden eine oft geradezu tödtlich einwirkende Kälte und Feuchtigkeit besitzen. Anders bei den Vögeln. Der Genuss derjenigen Thiere, welche selber grausam sind (wie die Raubvögel), erzeugen aus ihrem schwarzen dicken

---

er gerade lobend auf den grossen Eifer der Israeliten für die Gesetzerfüllung angewendet (s. Sabb. 86b, Ab. Sarah 31b, Niddah 34b).

[1]) S. oben sein Citat bei טרפה. — Nachm. schliesst: „Siehe! die Reptilien machen die Seele zum Abscheu“ והנה השרצים משקצין הנפש. Er wurde zu diesem Dictum wahrscheinlich durch A. b. Esra verleitet, der (im Abschn. ראה) gerade die שרצים hervorhebt, während ja die Schrift 3. M. XX nicht allein auf Reptilien, sondern auf alle unreinen Thiere ohne Ausnahme das „Machet eure Seelen nicht zum Abscheu“ ולא תשקצו את נפשתיכם anwendet.

Blute ähnliche Substanzen und Neigungen zur Grausamkeit [1]). Die in 3. M. XI als unrein namhaft gemachten seien sämmtliche existirenden Raubvögel. Nur der פרס und die עזניה seien keine solchen, von der Torah aber doch verboten, weil durch ihren beständigen Aufenthalt in der Oede und Wildniss ihr Blut ebenso brandig und verdorben ist, wie das der Raubvögel [2]). Nachm. giebt noch eine genaue Beschreibung der Art, wie die Raubvögel ihre Beute verzehren (דריסה). Die eigene Erfahrung und Beobachtung habe ihn in seiner Auffassung bestätigt; er wiederholt: „Die Grausamkeit ihres Naturells sei das Motiv ihres Verbots." Bei den Vierfüsslern schwankt Nachm. wieder zwischen dem ethischen und dem sanitären Beweggrunde; doch wird der letztere von ihm mehr hervorgehoben. Zunächst bemerkt er: „Unter den Wiederkäuern und Doppelhufern finde sich kein חזיר; die anderen seien reissende," — mithin wiederum, wie bei Vögeln, ein ethisches Motiv. Dann bemerkt er: „Die Weisen behaupten, die Milch der reinen Thiere wird fest, die der unreinen aber nicht, gerinnt niemals [3]). Wäre deren Genuss gestattet, so würde die hierdurch in den menschlichen Genitalien sich ansammelnde Feuchtigkeit der Fortpflanzungsfähigkeit empfindliche Nachtheile zufügen. Ausserdem hätten die reinen Thiere notorische Vortheile." Speciell die Milch der Schweine betreffend, will er in medicinischen Schriften gelesen haben, dass der sie geniessende Säugling von Aussatz heimgesucht werde [4]). Das sei ein Beweis für die grosse Schädlichkeit der verbotenen Thiere [5]). Vrgl. auch Nachm. Derashah (תורת ד' וגו' ed. Jellinek S. 29), wo ebenfalls die Gesundheitsrücksicht vorwiegt [6]).

Im Pentateuch-Commentar zu 5. M. XIV, 3, wo das Speisegesetz mit dem allgemeinen Ausspruch: „Du sollst keinerlei Gräuel

[1]) Nachm. ist hier der Wiederhall A. b. Esras, der gleichfalls bei den Fischen anders, als bei den Vögeln motivirt; s. o.

[2]) S. Note 25 am Schlusse dieses Art. S. 380.

[3]) R. Lippmann sagt im Buche Nizzachon; „Im Gegensatz zu allem anderen Fett schwimmt das des Schweines nicht auf dem Wasser, sondern sinkt unter.

[4]) Dieselbe Ansicht findet sich auch bei Plut. de Iside c. 8.

[5]) S. Note 26 am Schlusse dieses Art. ibid.

[6]) S. Note 27 ibid.

essen“ לא תאכל כל תועבה eingeleitet wird, abstrahirt jedoch Nachm. von jedem anderen Motive und bemerkt einfach und richtig: „Die Schrift erklärt mit Gräuel (תועבה), dass alle verbotenen Speisen der reinen Seele gräuelhaft sind . . . denn die verbotenen Speisen erzeugen in uns Crassheit und Stumpfsinn [1]).

Ahron Halevi (Chinnuch § 154) sagt, dass für unreine Thiere dasjenige gilt, was er als allgemeinen Gesichtspunkt für die verbotenen Speisen unter dem Artikel טרפה aufgestellt; es ist mithin das physisch-Sanitäre mit dem ethisch-Psychischen verschmolzen [2]).

R. Levi b. Gerson ist über die eigentliche Bedeutung des Begriffes טמא bei den Thieren in Zweifel, i. e. ob dies die levitische Reinheit oder eine herabwürdigende Speise bedeute [3]); aber doch wiederum: der Grund sei Rücksicht für die leibliche und geistige Gesundheit [4]). Thiere ohne gespaltene Hufe seien Raubthiere, ihr Fleisch erzeuge ein schwarzes und rohes Fluidum, — mit welcher Ansicht er also nur Nachmanides copirt [5]), über dessen Grausamkeitsmoment er hingegen schweigt. Das Fleisch der Wiederkäuer sei zarter, dem menschlichen Organismus zuträglicher [6]). Gewiss geben wir Alles dies unbedingt zu; nur ist ebenso sicher, dass mit „rein“ und „unrein“ טהור und טמא, nicht zarte

---

[1]) להגיד כי כל האסרים נתעבים לנפש הטהורה . . . כי כל המאכלים האסורים יולידו עובי ואטימות בנפש. Der Rabbi hätte nur nicht כל „alle verbotenen Speisen“ sagen sollen; manche verbotene Speisen, wie נד: הנשה und בשר בחלב wird wohl keine nüchterne Exegese als תועבה bezeichnen.

[2]) S. oben bei חלב S. 136 u. Note 28 am Schlusse d. Art. S. 380.

[3]) Da einestheils ja auch die reinen Thiere nach ihrem Tode durch Berührung verunreinigen, und andererseits sogar manche unreine, wie die verbotenen Fische, dies keineswegs thun, so hätte L. b. Gerson nicht im Zweifel darüber sein dürfen, dass hier in טמא der Begriff der depravirenden Speise und nicht der levitischen Unreinheit liege.

[4]) Auch hiernach hätte sich ja R. L. b. Gerson für die zweite der von ihm aufgestellten Bedeutungen des טמא hier entscheiden müssen, ohne auch nur einen Augenblick im Zweifel zu sein.

[5]) Er vermuthet auch, dass die unreinen Thiere eine giftige Flüssigkeit enthalten; sollte er dies vielleicht aus dem libr. quaest. des Anast. Sinaita geschöpft haben? S. Note 29 am Schl. dieses Art. S. 380.

[6]) S. Note 30 ibid.

oder zähe Speise gemeint sein kann. Dass der Gesetzgeber unter טהור „gesund“ und „zuträglich“, und unter טמא „ungesund“ und „unzuträglich“ verstanden habe, muss wohl eine treue, schlichte Exegese für durchaus unzulässig erklären.

Bei den Fischen bemerkt unser Autor, wiederum ganz nach seinem Grossvater Nachmanides, dass in Folge der leichten Beweglichkeit der beflossten und beschuppten, deren Fleischsubstanz leichter und darum auch dem Menschen zuträglicher ist, als das der anders beschaffenen Fische, die sich mühsamer und schwerfälliger bewegen.

Betreffs der Vögel unterscheidet er sich von Nachm. insofern, als dieser alle, auch die mischnischen, Kriterien der Raubvögel unter einem Gesetze auffasst und dieses an ihnen erkannt wissen will; unser Autor sondert die Erkennungszeichen, so zwar, dass er von einem Theile der Reinheitsmerkmale sagt, dieser bezeuge, dass der Vogel kein Raubvogel sei, von einem anderen Theile hingegen, dass das Fleisch des Vogels leichte Verdaulichkeit besitze. In den talmudischen Reinheitszeichen: Kropf und schälbarer Magen erblickt er Symptome leichterer und besserer Verdauung, — also Analogien des Wiederkauens bei den Vierfüsslern. [1])

Unser Autor sucht in derselben Weise und Richtung nach einem Erklärungsgrund für das Verbot der Reptilien. Doch wäre er aus jener Richtung „Sichtung der leichten und verdaulichen Speise“ ein wenig herausgetreten, so hätte er sich die Mühe des Suchens und Forschens ersparen können. Der Grund liegt auf der Hand [2]): er ist die natürliche Idiosyncrasie gegen Reptilien, die bei allen civilisirten Völkern und Individuen heimisch ist.

[1]) S. Note 31 ibid.

[2]) Chaskuni bemerkt, im Gegensatz zu anderen Exegeten, einigermassen treffend: „Die Schrift habe Vierfüssler mit Einem Reinheitszeichen nur darum ausdrücklich verboten, weil es überflüssig wäre, diejenigen zu untersagen, die jedes Reinheitszeichens ermangeln, da vor solchen Thieren auch andere Völker eine Aversion haben.“ — J. b. Polkar (lebte Ende des 13. Jahrh.) dagegen sagt in seiner „Disputation“ mit den Philosophen: „Wenn Du den Gesetzen nach ihrem Zwecke für uns nachspürst, so wirst Du finden, dass es unter ihnen verbotene Speisen giebt, deren Motiv unsere Einsicht überragt“ ובשתדקדק במצות להועלתנו תמצא כי יש מהן מאכלות אסורות אשר שכלנו מעבירין.

Ueber R. Joseph Albo, der chronologisch hier einzureihen wäre, haben wir schon oben gesprochen. Zu seinem Lobe verdient hervorgehoben zu werden, dass er, unseres Wissens, der Erste[1]) ist, der mit Uebergehung des physisch-hygienischen ausschliesslich das psychisch-ethische Motiv geltend macht: „Die unreinen Thiere erzeugen Krassheit, Getrübtheit[2]) und Stumpfsinn der Seele."

Mit Isaac Arama (Akedath Jitzchak, porta 60) rückt ein neues Motiv in die Erörterung ein; bezw. ein bei Maim. nur schwach und nebenher geltend gemachtes wird von ihm als Hauptgrund betont: „Die Verbote bezwecken, den Israeliten an Enthaltsamkeit und Genügsamkeit zu gewöhnen."[3]) Dann sagt er: „Je mehr man hienieden an irdischen Genüssen entbehrt, desto mehr machen wir uns für seelische Genüsse im Jenseits empfänglich".[4]) (S. Note 33

---

[1]) Nämlich unter den Rabbinen, denn vor ihm hat es ja Josephus sowie mancher nichtisraelitische Forscher behauptet; s. o.

[2]) Die alten Aerzte behaupten, Hasenfleisch erzeuge dickes, melancholisches Blut.

[3]) S. Note 32 am Schlusse dieses Art. S. 380.

[4]) Manche philosophirende jüdische Religionslehrer haben sich bekanntlich bestrebt, die mosaischen Institutionen mit den Ideen der beiden Hauptvertreter der griechischen Schulen, des Plato und des Aristoteles, in Einklang zu setzen, wie dies in Bezug auf den ersteren namentlich seitens Philos, und mit dem letzteren vornehmlich durch Maimonides und Arama geschehen. Dieses Pfropfen fremder Begriffe auf die bibl. Lehre und Gesetzgebung hat dieselben hie und da, sozusagen, in einen Zwitter, um nicht zu sagen Centauren, verwandelt. Denn nichts liegt, wie wir bereits oben S. 340 betont, dem A. Test. mehr fern, als Askese, die Flucht der Welt und ihrer berechtigten Interessen, sowie der maassvollen und gottbewussten Freuden des Daseins. Sie fordert vielmehr oft genug zur — sittlich veredelnden — Lebensfreude auf. Ist ja selbst der Talmud, bevor in der Folgezeit mit der Tempelzerstörung Morosität, Abstinenz und Selbstkasteiung, gleichsam als ausländisches Gewächs, in jüdischer Mitte Platz gegriffen, der strengen Askese durchaus abhold und glaubt, der Nasiräer hätte deshalb ein Sündopfer bringen müssen, weil er die Enthaltung vom Weingenuss sich auferlegte. לפי שציער עצמו מן היין, wie er auch denjenigen einen Sünder nennt, der zu viel fastet. Nein, der Eudaimonismus und Optimismus der israelitischen Lehre, die das Jenseits kaum ausdrücklich erwähnt und den Schwerpunkt der menschlichen Existenz, Aufgaben, Entwickelungen

am Ende des Art. S. 381). Dabei spricht er, jedoch etwas unklar, von der Verdienstlichkeit des unbedingten Gehorsams, der, ohne nach dem bisweilen wirklich unerforschlichen Grunde[1]) zu fragen, sich willenlos unterwirft.

In diesem Sinne hätten die Talmudisten den (von uns oben bereits citirten) Ausspruch gethan: „Niemand sage: ich kann es nicht über mich gewinnen, Schweinefleisch zu essen, sondern: ich kann wohl, darf aber nicht, da es mir Gott verboten." אל יאמר אדם אי אפשר בבשר חזיר אלא וכו׳ (cf. zu חקת porta 79). Bei alledem führt er noch als zweiten Grund den bekannten an, dass die Speisen auf's Temperament und die Moral einwirken, wie erfahrungsmässig an der Gesittung verschiedener Völker constatirt werden kann[2]). Ja, er schreibt den Nahrungsmitteln einen Einfluss auf die menschlichen Gemüthsanlagen in einem solchen Grade zu, wie wir dies bei keinem anderen Schriftsteller finden. Doch protestirt er entschieden gegen sanitäre Motive, durch welche das erhabene göttliche Gesetz zum medicinischen Katechismus herabsinken würde. Zudem könnte ja die Schädlichkeit für die Gesundheit durch Mischung anderer Substanzen, wie dies ja auch sonst im Haushalt geschieht, paralysirt werden. Ferner überzeugen wir uns, dass die Völker, welche jene Speisen geniessen, gesund und

---

und Schöpfungen in das Diesseits legt, hat nichts mit jener, das Verhältniss gerade umkehrenden Anschauung und Lebensregelung einiger griechischen Philosophen, Kirchenväter und Rabbinen gemein, die aus dem Diesseits einen Kerker, eine Oede, ein Jammer- und Thränenthal und aus dem Menschen einen Flagellanten, einen müssigen Himmels-Schwärmer machen wollen. (Jes. XLV, 18): „nicht um öde zu sein, hat er sie, die Erde, geschaffen, sondern zum Bewohnen bildete er sie, לא תהו בראה לשבת יצרה. Zeit genug, reine Seelenfreuden zu geniessen, wenn nach einem würdigen und segensvollen Erdenleben unser Körper in Staub zerfällt und unsere formentkleidete Seele in's Reich der Geister einzieht.

[1]) Geradezu unerforschlich nur in Bezug auf die Naturgesetze und das menschliche Schicksal, doch nicht, was die religiösen Vorschriften anbetrifft. Denn deren alter Motive waren wohl bekannt, doch manche sind im Laufe der Zeiten vergessen oder unkenntlich geworden.

[2]) S. Note 34 am Schlusse dieses Art.

kräftig sind. Nur psychich-ethische Motive könnten daher vorhanden sein;[1]) darum ist der Giftpflanzen nicht Erwähnung gethan.[2])

Abravanel behauptet: „die Thiere mit den Reinheitszeichen haben meist ein dem menschlichen Organismus zuträgliches Fleisch" והטעם בזה שהבהמות שיש להם הסימנים האלה על הרוב בשרם נאות לאכילת האדם „Denn das Wiederkauen kommt daher, dass sie in der oberen Kinnlade keine Zähne haben, durch die sie die Speisen zermalmen können, deshalb können sie nicht Knochen verzehren, sondern nur Kräuter, die sie im Ganzen verschlingen. Erst wenn diese mittelst der physischen Wärme im Magen erweicht sind, bringen sie jene durch die Kehle wieder zurück, zerreiben sie mit der Kinnlade und verschlingen sie zum zweiten Male. Da sie sich nun theils von frischem, theils von trockenem Kräuterwerk nähren, so ist ihr Temperament gemässigt (מזגם יותר שוה). Sie sind deshalb auch nicht grausam, reissend. Darauf weist auch der Umstand hin, dass ihr Huf durchspalten, breit und platt ist, so dass sie der Zähne und Nägel nicht bedürfen, wie die reissenden Thiere, deren Nahrung in Fleisch (Blut) und Knochen besteht. Dadurch wird auch in demjenigen, der diese Thiere verzehrt, ein trockenes, heissblütiges Temperament erzeugt, das zur Grausamkeit hinneigt (שיולידו באוכל אותם מזג חם ויבש אכזריות חמה). Schwein, Kameel, Hase und Kaninchen tragen wohl eines jener Reinheitszeichen an sich, haben aber doch eine Fülle verderblichen Stoffes in sich. Gott, der Schöpfer, kennt das Naturell seiner Creaturen, weiss, was dem menschlichen Temperament dienlich, d. h. was

[1]) Dieses Argument kann aber auch gegen das (psychisch-ethische) Motiv des Arama selbst gekehrt werden: Ueberzeugen wir uns ja, dass die Völker, unter denen wir leben, und die die mosaische Speisegesetzgebung ignoriren, an ihrer Psyche und Gesittung nicht Schaden leiden, dass sie grosse Denker, edle Menschen, tüchtige Charaktere, Biedermänner und ausdauernde Arbeiter genug in allen Ständen und Klassen besitzen. (Vgl übrigens u. S. 364 bei Viterbo.) Es müsste denn sein, dass Arama meint, der Israelit habe eine exclusive, speciell gestaltete Psyche erhalten, deren Weihe und Werth nicht so sehr in der Kraft des Geistes und in der Höhe der Gesinnung, sondern in einem undefinirbaren „Israelitenthum" liegt, welche nebelhafte Ansicht und engherzigen Chauvinismus wir aber zurückweisen würden.

[2]) S. Note 35 am Schlusse dieses Art.

seinem psychischen Wesen gedeihlich ist und hat uns deshalb das eine erlaubt, das andere verboten. Die „Weisen" aber haben für die, welche sich auf das Zeichen des Wiederkauens nicht verstehen, ein anderes Merkmal gelehrt: Hörner. Denn bei den Wiederkäuern hat die Natur die Knochenmasse, aus der sich die Zähne entwickeln sollen, in Hörner verwandelt. Weil sie sich weder mit scharfen Klauen, noch mit Zähnen vertheidigen können, sind ihnen Hörner zum Schutze gegen Angriffe zugetheilt worden [1]). Aehnlich verhalte es sich mit den Vögeln. Die reinen haben keine Krallen, ihre Füsse sind breit (platt), weil sie, um sich ihre Nahrung zu suchen, auf dem Erdboden umhergehen müssen. Darum haben sie oberhalb des Fusses eine hervorstehende Zehe (אצבע יתירה), die das Gehen unterstützt. Der Kropf und der schälbare Magen befördern die zweimalige Zermalmung der Speisen, entsprechend dem Wiederkauen der Vierfüssler. So giebt es also auch bei den Vögeln zwei Reinheitszeichen, wodurch die zahmen von den räuberischen sich unterscheiden [2]).

Die Reinheitszeichen der Fische aber weisen ihn auf einen physisch-sanitären Einfluss. „Flossfedern und Schuppen, bilden einen Ableiter für den Ueberfluss an Feuchtigkeit; das gewährt den reinen Fischen eine grössere (materielle) Reinheit, macht sie zum Genuss zuträglicher, als die anderen, welche die Feuchtigkeit [3]), den Ueberfluss der Säfte in sich behalten." Und dennoch — welch' lauter, unausgleichbarer Widerspruch! — verwahrt sich Abravanel gegen ein diätetisches Motiv, durch welches die heil. Schrift zu einem Arzneibuche herabsinken würde [4]). Nein, sagt er, der Grund sei lediglich ein psychisch-ethischer.

---

[1]) Das ist offenbar ein Cirkelschluss, denn die Natur hätte ihnen ja Zähne geben können, dann hätten sie nicht zur Vertheidigung der Hörner bedurft.

[2]) Lezteres ist talmudisch nicht ganz correct. Das diesbezügliche ausschlaggebende Merkmal der Reinheit ist ja bei dem Vogel die Gewissheit, dass er kein reissender דורס ist.

[3]) Nicht in dem Sinne anderer Commentatoren. Abrav. erläutert nämlich: „die Fische, welche jener Zeichen entbehren, halten sich auf dem Boden der Gewässer auf und nehmen einen erdigen Geschmack an.

[4]) Hier copirt im Grossen und Ganzen, wie sonst öfter, Abrav. seinen etwas älteren Zeitgenossen Arama, ohne ihn zu nennen. Manche

Das Motiv der natürlichen Abneigung, das von Nachmanides zu (5 M. XIV, 3): „Du sollst keinerlei Gräuel essen [1])" לא תאכל כל תועבה gegeben wird, weist Abravanel in seinem orthodoxen Uebereifer zurück. Dagegen giebt er noch eine andere, auch nicht neue, schon bei Saadja und noch früher bei den Kirchenvätern sich findende Begründung an: es solle oder könne bei manchen Thieren, die in einer gewissen Berührung mit Götzendienst standen, eine Verhütung desselben vorliegen: „Auch weil damals die verbotenen Speisen [2]) dem Götzendienst geweiht waren, wie es ja sogar in der Gegenwart in Indien verboten ist, von Rindern und Schafen zu essen . . ., während man in anderen Ländern die uns verbotenen Speisen gerade des Götzendienstes wegen isst, und darum wurden diese verbotenen Speisen „Abscheu" genannt, ganz so, wie Götzendienst [3]) „Abscheu" genannt wird" גם כי היו אז המאכלים (האסורים ההם מתיחסים לעכו"ם וגם היום בארץ הודו אסור לאכול מן הבקר ומן הצאן . . . ובארצות אחרות אוכלים מאכלות אסורות מפני עבודת אלהיהם ולכך נקראו המאכלים האלה (תועבה כמו שנקרא ע"א תועבה Der Sinn dieser etwas unklaren, theils unrichtigen, Worte scheint zu sein, dass die Heiden sich mancher Thiere darum enthielten, weil diese den Göttern geweiht waren, theils sie aber gerade deswegen genossen Ich stelle auch seine Worte zu ראה hierher: „Jedoch nennt die Schrift die verbotenen Speisen „Abscheu", weil

---

Stellen sind dem letzteren, sogar wörtlich, von unserem Autor entnommen (s. o. S. 278 Note 1).

[1]) „Es war nicht nöthig, hiernach Reptilien und alles sich Regende ausdrücklich zu nennen, denn es ist bekannt, dass die Seele eines jeden ästhetisch Empfindenden sie verabscheut" ולא הוצרך לפרוט אח"כ השרצים וכל הרמש כי דבר ידוע הוא שתתעב אותם נפש כל נקי דעת.

[2]) Es ist hier nicht etwa auf die verbotenen Speisen überhaupt, sondern nur auf die verbotenen Thiere abgesehen.

[3]) Abrav. übersieht, dass nicht allein Götzendienst, sondern alles Verwerfliche und Unstatthafte, ja selbst Unredlichkeit im Handel und Wandel, von der Schrift „Abscheu" (תועבה), das darum auch den Menschen anwidern soll, genannt wird (5. M. XXV, 13—16); „Du sollst nicht in Deinem Behältniss haben zweierlei Gewichtsteine, grosse und kleine... denn ein Gräuel des Ewigen, Deines Gottes, ist Jeder, der dies thut, Jeder der Unrecht thut" לא יהיה לך אבן ואבן . . . כי תועבת ה' אלהיך כל עשה עולה.

es bekannt (und Gott, dem Gepriesenen offenbar) ist, dass sie in Verbindung mit den Götzen und deren Anbetern Weihe und Werth hatten; darum waren sie die Nahrung der Götzendiener, und hat Er sie, Israel, dem Volk seiner Nähe (Erwählung), verboten רק קרא המאכלות אסורות תועבה לפי שיש להם התיחסות ושרך ידוע (וגלוי לפניו יתברך) עם העכו"ם ועיבדיה ולבן היו הם מאכל עובדי עכ"ום ואסרם לכ"י עם קרובו.

Uns ist diese, ganz und gar nicht sachgemässe Motivirung die allerunwahrscheinlichste [1]). Abrav. ist hier aber nur der Nachtreter wahrscheinlich Saadja's, gewiss aber des Maim. Was dieser betreffs der Opfer motivirt, wendet Abr. auf das Speisegesetz an.

Betrachten wir zuerst die bereits oben 341 angedeutete räthselhafte Stelle des Saadja, Emunoth Wedeoth III, 2: ומתוגלת איסור אכילת קצת בעלי חיים שלא ידמיהו לבורא כי לא יתכן שיחייב לאכול מה שהוא דומה לו ולא לטמאו . ושלא יעבוד האדם מאומה מהם כי לא יתכן לעבוד מה שדושם לו לאכול ולא מה שהושם אצלו טמא[2]).

Der zweite Theil dieser Begründung ist noch ziemlich verständlich: („Der Zweck des Verbotes des Genusses mancher Thiere ist . . .") „und damit der Mensch durchaus nichts von ihnen abgöttisch verehre, denn es wäre ja widersinnig, dass er anbete, was ihm zum Essen vorgesetzt (gestattet) ist, und ebenso widersinnig wäre

---

[1]) Die Schrift selber bedient sich bekanntlich für alle verbotenen Thiere einer und derselben Bezeichnung: „Abscheu" (שקץ) oder „Gräuel, (תועבה). Es ist darum unwiderleglich ersichtlich, dass bei den verschiedenen Thierclassen wohl einigermassen, aber nicht so total verschiedene Gründe, wie Abrav. so willkürlich conjecturirt, nämlich bei der einen Entfernung vom Götzendienst, bei der andern Verhütung leiblicher Schädigung, für die Untersagung des Genusses jener Thiersubstanzen vorherrschend gewesen sein können.

[2]) Seltsam! Die Schrift selber verkündet es im Grossen und Ganzen in klarster und nachdrücklichster Sprache, dass Heiligung, Enthaltung von anwiderndem oder grausamem reissenden Gethier den diesbezüglichen Verboten zu Grunde liege, und Saadja forscht mit den Kirchenvätern nach Dunklem, Mystischem und Fernliegendem! Auch ihm könnte man gewissermassen das vielbenutzte, aber so treffende talmudische Wort zurufen: „Die Schrift legt es offen und klar vor Augen, und du verdeckst es und machst ein dunkles Geheimniss daraus." התורה מגלה יאתה מכסה oder Kohel. 7, 29.

es, das zu vergöttlichen, was bei ihm als unrein gilt (angenommen ist)." Der vorangehende Passus dagegen ist viel dunkler. Fürst (s. o. S. 133, Note) in seiner Uebersetzung des Werkes (Emmoth Wedeoth) giebt die Stelle folgendermassen wieder: „Der Zweck, dass manches von den erlaubten Thieren, wie gewisse Fettstücke, verboten wurde, liegt darin, dass die Menschen nicht Gott gleich sein sollen und das geniessen, was ihm geopfert wurde. Denn Gott kann nicht gestatten, das zu geniessen, was nur ihm, auf den Altar, gehört: ebenso wenig das Unreine, damit es den Menschen nicht verunreinige." Fürst bemerkt in einer Note: „Im Original hat diese Stelle viele Schwierigkeiten, die durch diese tief eingehende Uebersetzung nun gehoben sind." Wenn aber Fürst keinen anderen Text vor sich hatte, so fasse ich diese Uebersetzung nicht, die nicht eine solche, auch nur annähernde oder umschreibende, ist, sondern als eine ausschweifende eigenmächtige Unterschiebung bezeichnet werden muss. Gleich den Rabbinen bei einer andern Gelegenheit müssten wir sagen: „Die Hauptsache fehlt im Texte," עיקר חסר מן הספר. Ich meinerseits möchte das ידמוהו nicht auf den Menschen, sondern auf das Thier (בעל ח') beziehen, das ich aus dem unmittelbar vorhergehenden קצת בעלי חיים eruire, und ich fasse den zweiten Theil als eine Ausführung des ersten. Ich übersetze also: „Der Zweck des Verbotes des Genusses einiger Thiere liegt darin, dass er (der Mensch) es (das Thier) nicht dem Schöpfer gleichstelle; denn es wäre ja ungereimt, dass er (der Mensch) verpflichtet שיהייב sein solle, das zu essen, noch das Thier unrein zu erklären, was ihm (dem Schöpfer) ähnlich ist. Und (nämlich fernerer Zweck liegt darin): dass der Mensch keinen von ihnen [1]) (den Thieren) diene, sie gottesdienstlich verehre; denn es wäre ja ungereimt, das göttlich zu verehren, was ihm zum Essen vorgesetzt (gestattet) ist, ebensowenig wie das, was ihm als unrein erklärt worden." Beide Theile congruiren also, in beiden wird der Zweck des Verbots einiger Thiere als Aufklärung über das Absurde des Thierdienstes nachgewiesen. Das schwierige שיהייב

[1]) מאומה מהם, „keinen von ihnen", weder den unreinen, noch den reinen Thieren.

„verpflichtet sei", erklärt sich vielleicht aus der Pflicht, von manchen Opferthieren zu speisen (כפסח וקדשים?) (Oder übersetzt man es besser: „er muss", d. h. sein Leibesbedürfniss nöthigt ihn hiezu.) Saadja meint also, manche Thiere seien verboten, um den Thierdienst zu beseitigen: denn Jeder wird einsehen, dass Creaturen nicht als Gottheiten verehrt werden können, die theils verspeist, theils für unrein erklärt werden [1]) Diese Begründung Saadjas ist übrigens die am wenigsten befriedigende, höchstwahrscheinlich auf christlichem (scholastischem) Boden emporgewachsen. Saadja erscheint hier ganz und gar als das Echo des Kirchenvaters Theodoret (s. Note 36 am Ende des Art.) Ihm, nämlich Saadja, und seinem Nachtreter Abrav. möchte ich zurufen die Worte Kohel. VII, 29: „Zuviel Klügeleien! zuviel Klügeleien!" Der Sinn der Schriftstelle ist einfach, gerade und klar und bedarf keiner spintisirenden Auslegung.

Nach dieser Digression zurück zu Abrav. und seinem oben gebrachten Citate!: וגם היות בארץ הודו וכו׳. Schon diese Worte liefern den Beweis, dass er hier den Maim. copirt. Aber dieser motivirte mit dem Thierdienst nicht das Verbot des Genusses gewisser Thiergattungen, sondern vielmehr das Gebot der Opferung bestimmter Thiere. Wir müssen diese Stelle im Maim. so ziemlich ihrem ganzen Umfange nach hierher setzen, weil sie uns auch Aufschluss über eine andere, unseres Erachtens falsche, Auffassung, und zwar bei Palquira giebt. Maim. sagt (M. N. 46). ככר אמרה התורה כפי מה שפי׳ אונקלוס[2]) שהמצריים הן עובדים מול טלה מפני

[1]) Freilich ist das Wort שיחויב, wie auch manches andere im Texte, weder ganz klar, noch stilistisch fliessend ausgedrückt. Der Philosoph lässt sich oft nur von dem Gedanken beherrschen, greift zum erst ihm passend erscheinenden Wort im guten Glauben, der Leser werde ihn schon verstehen. Trotz meiner Bemühung gelang es mir nicht, etwa durch Vergleich mit dem arabischen Original den wahren wirklichen Sinn des Ganzen mit Sicherheit zu eruiren.

[2]) Die Stelle des Onkelos, woraus Maim. entnimmt, dass die Egypter das Sternbild des Widders göttlich verehrten und darum kein Lamm opferten — während gerade deshalb den Israeliten das Opfern eines Lammes befohlen wurde — ist wohl 1. M. XLIII, 32: „Denn die Egypter könnten nicht mit den Hebräern speisen, denn es ist den Egyptern ein

זה הוּ אסרים לשחוט הצאן והוּ מואסים רועי צאן . אמר הן נזבח את תועבת מצרים כי תועבת מצרים כל רעה צאן . וכן הוּ כתות מן הצא"בה עבדים לשדים והוּ חושבים שהם ישובו בצורת העזים ולזה הוּ קוראים

Gräuel" כי לא יוכלון המצרים לאכול את העברים כי תועבה היא למצרים, wozu Onk.: „Denn das Vieh, das die Egypter verehrten, genossen die Hebräer ארי בעירא דמצראי דחלין ליה עבראי אכלין, und 2. Mos. VIII, 22: „Denn den Gräuel der Egypter schlachten wir dem Ewigen, unserem Gotte; siehe, würden wir den Gräuel der Egypter vor ihren Augen schlachten und sie uns nicht steinigen?" כי תועבת מצרים נזבח לדי אלהי הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלנו, wozu Onk.. „Denn das Vieh, das die Egypter verehren, von dem bringen wir ein Opfer dem Ewigen, unserem Gotte; siehe, brächten wir von dem Viehe, das die Egypter verehren, ein Opfer dar und sie sähen es, würden sie nicht befehlen (oder darauf denken) uns zu steinigen?" ארי בעירא דמצראי דחלין ליה מַנֵּה אנחנא נסבין לדבחא קדם ד' אלהי הא נדבח ית בעירא דמצראי דחלין ליה ואינון יהון חָזֵן הלא יזמרון למרגמנא. — R. S. b. Meïr u. A. verstehen zwar jene Schriftstelle (1. M. XLIII, 32) so: Die Egypter hätten alle Schafhirten verachtet, weil sie die Schafe für unrein hielten. Doch scheint uns die Auffassung des Onkelos die richtigere; denn sie stimmt, aber nur für gewisse Bezirke oder Nomen, mit dem Berichte Herodots überein, dem zufolge die Egypter in verschiedenen Districten einen verschiedenen Cultus hatten. So sagt Herod. II, 42, dass im thebanischen Nomos Ziegen und keine Schafe, im mendesischen Schafe und keine Ziegen geopfert wurden (s. Note 37 am Schlusse d. Art.), wobei es freilich auffällt, dass Gosen, wo die Israeliten lebten, im mendesischen Nomos zu suchen ist. — Zu den angeführten Stellen des Onkelos vrgl. Munk, Guide des Egarés, III, S. 362: „Les écrivains sacrés, pour ne pas profaner les noms de la divinité, emploient souvent, en parlant des divinités paiennes, des termes de mépris comme תועבה ou שקץ, par exemple I. Rois XI, 5 et 7; II. Rois XXIII, 13 . . . C'est dans le même sens qu'Onkelos au passage de l'Exode rend le mot תועבה par בעירא דמצראי דחלין ליה." Munk hätte auch als Beleg Raschi zu 5. M. XII, 3 anführen können: „Einen Götzentempel nennt man einen Unrathstempel בית גליא קורין ליה בית בריא. S. Sifre zu dieser Stelle: „Man solle ihnen einen anderen Namen geben; vielleicht etwa einen wohlklingenden oder löblich lautenden? Darum sagt die Schrift: ihr sollt sie verabscheuen!" לשנות את שמם או יכול לשבח ת"ל שקץ תשקצנו. Vrgl. auch Jes. XLIV, 17 u. 19 ויתרו und ושאריתו לאל עשה לתועבה אעשה, wo sich also „Götze" (אל) und „Gräuel" (תועבה) geradezu decken. So auch A. b. Esra zu 2. M. VIII, 22 im Namen des R. Jeschuah: „Der Sinn der Worte „die Gräuel der Egypter" ist der: Mose nennt so verächtlicher Weise die Götter Egyptens; denn wenn er mit Pharaoh

לשדים שעירים וכבר התפשט הדעת הזה מאוד (בימי משה ואמ"הכ) ולא יובחו עוד את זבחיהם לשעירים אשר הם זנים אחריהם ולזה הזו אוסרים הכתות החם גם כן אכילת העזים אבל שחימת הבקר במעט שהיו מואסים אותו רוב עובדי עא" [1] וכולם היו מגדילים זה המין מאוד ולזה תמצא אנשי הודו עד היום לא ישחטו הבקר בכל ואפילו בארצות אשר ישחטו שאר מיני ב"ח. ובעבור שימחה זכר אלה הדעות [2] אשר אנם

---

sprach, nannte er sie „die Götter Egyptens" פי' תועבת מצרים משה בתב כן לגנות ע"ז כי לא אמר לפרעה רק אלהי מצרים וכו' — Dass die Egypter in manchen Bezirken das Sternbild des Widders verehrten, rührt daher, dass ihr Gottesdienst vorzüglich Sonnencultus war und im Widder die Frühlingssonne erscheint. Jupiter Ammon hatte daher Widderhörner.

[1]) Vrgl. hierzu noch Maim.'s Bericht (M. N. III, 30) über den Werth, den die Heiden dem Rindvieh wegen dessen Dienstleistungen beim Ackerbau beimassen, und dass aus diesem Grunde dasselbe von ihnen nicht geschlachtet wurde. „Die grosse Werthschätzung der Götzendiener für das Rindvieh entsprang aus dem bedeutenden Nutzen desselben für den Ackerbau. Sie verboten daher, es zu schlachten, weil es für die Agricultur unentbehrlich war und sich dabei dem menschlichen Willen so unterwürfig zeigt. Diese Gefügigkeit des Rindviehs in den Willen des Menschen hat die Gottheit zum Wohle des letzteren so geordnet." — Munk führt hierzu an (l. l. p. 244, Note 4) Varron de re rustica: „Hic (sc. bos) socius hominum in rustico opere et Cereris minister. Ab hoc antiqui manus ita abstineri voluerunt, ut capite sanxerint, si quis (bovem) occidisset." Columella I, 4: „Quod deinde laboriosissimus adhuc hominis socius in agricultura cujus tanta fuit apud antiquos veneratio, ut tam capitale esset bovem necasse quam civem." Von den Egyptern können übrigens Maim.'s Worte nicht gelten, da sie zwar nicht Kühe, wohl aber Stiere und Kälber opferten. Vrgl. Herod. II, 38 u. 41 (s. Note 38 am Schl. d. Art.) — Unerfindlich vollends ist, was Maim. (auch A. b. Esra l. M. XLVI, 34 u. sonst, s. Note 39 ibid.) über die Inder behauptet, da doch das Hindugesetz, wie wir oben gesehen, gerade im Gegentheil Rind und Schaf, weil sie Wiederkäuer und Doppelhufer sind, für erlaubt erklärt. Wahrscheinlich aber hat weder Maim. noch A. b. Esra das Hindugesetz gekannt.

[2]) Wir haben schon oben S. 343 mit Ḳarça wegen seines wunderlichen, ohne jede abweichende Randglosse gebrachten יש אומרים strenge Abrechnung gehalten und können nicht umhin, an dieser Stelle wieder auf ihn zurückzukommen. Wie er diese Ansicht ausspricht, ist es ja so, als ob die pentateuchische Gesetzgebung wirklich nur aus Superstition und heidnisch-cultuellen Rücksichten das Schwein verboten habe. So herrschte ja thatsächlich, wie wir oben schon citirt, namentlich bei

אמתיות צונו להקריב אליו השלשה מינים לב מזד הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם ועד שיהיה המעשה אשר חשבוהו תכלית המרי בו יתקרבו אל השם ובמעשה ההוא יכופרו העונות .... והו הטעם בבחירת השלש המינים האלה לבד לקרבן. (Vgl. Tacitus Hist. V, 4 Caeso ariete, velut in contumeliam Hammonis. Bos quoque immolatur, quem Aegyptii Apin colunt.)

Wir theilen jetzt noch zu den vielen Motiven eine sehr ausführliche Stelle aus (אמונת חכמים[1] mit, dessen Verfasser, R. Chajim Viterbo, bekanntlich gegen Ende des 17. Jahrhunderts Rabbiner zu Venedig war. Das Citat hat wohl einiges Interesse. Der Mann geht zum Theil in das Leben selber ein, nimmt die Erfahrung zu Hilfe, tritt dem sanitären Motiv des Maim. scharf entgegen und meint, die göttlichen Gebote hätten keinen Grund, oder, wenn sie dennoch einen hätten, so sei er für uns unerfindlich. Schliesslich ist er aber doch der Ansicht, dass das Gesetz von den unreinen Thieren einen psychisch nachtheiligen Einfluss befürchte, und dies wohl das Motiv sein könne. Seine Worte lauten auszüglich, aber in wortgetreuer Uebersetzung: „Für das Verbot der unreinen Vierfüssler, Vögel und Fische haben wir durchaus keinen Grund.[2] Unrichtig ist der von Maim. angegebene, nämlich, weil sie dem Körper nachtheilig, denn es giebt beflosste und beschuppte Fische, die unverdaulicher, als die der Reinheitszeichen entbehrenden Gattungen

---

Griechen der Wahn, dass die Juden aus Verehrung das Schwein nicht verzehren. Çarça hätte die Meinung der יש אומרים als lächerlich und hirnverbrannt bezeichnen oder sich antithetisch etwa folgendermassen ausdrücken müssen: „weil das Schwein von den Egyptern dem Typhon oder von anderen Völkern dem Saturn vindicirt und sanctificirt wurde, darum habe die mosaische Lehre das Schwein für unrein und einen Abscheu erklärt, damit jene abergläubische Auffassung בעבור ש׳מחה זכר אלה דעות — wie Maimonides sich an dieser Stelle correct ausdrückt — verhindert und ausgetilgt werde."

[1]) Herausgegeben von Elieser Aschkenasi, in der Sammlung טעם זקנים.

[2]) Das ist doch etwas einseitig und übertrieben; denn ein allgemeiner, wenn auch nicht substantiirter, Grund ist doch in den Worten לא תשקצו והייתם קדושים und „dergleichen Speise sei des theokratischen Volkes unwürdig", von der Schrift selber nachdrücklichst und wiederholt gegeben.

sind und dennoch gegessen werden dürfen. Das Kaninchen- und Hasenfleisch ist sicherlich angemessener, verdaulicher, als das des ארנבת, דישון und גמל, die die Schrift ob der Reinheitszeichen zum Genuss verstattet, obgleich ihr Fleisch hart wie Holz ist, den Leib schädigt und geradezu tödtliche Krankheiten erzeugt.[1]) In den nördlichen Gegenden, 50 Grade vom Aequator, ist das Schweinefleisch gesünder, zuträglicher und leckerhafter als Ziegen- und Lammfleisch; wird es aber deshalb erlaubt sein? Die Schrift macht ja den erlaubten Genuss lediglich vom Wiederkauen und dem Gespaltensein der Klauen abhängig. Die Egypter und die Bewohner anderer afrikanischer Länder essen Kameelfleisch; die Nazarener der nördlichen und östlichen Gegenden essen Schweinefleisch ohne den geringsten Nachtheil.[2]) So ist denn Maim.'s Begründung durchaus verfehlt. Die Medicin und das biblische Gesetz gehen verschiedene Wege. Was würde Maim. für das Verbot von גדי בחלב אמו vorbringen? Es kann doch wohl nicht von Gesundheits-

[1]) Eine solche Behauptung seitens eines Laien auf diesem Gebiete ist wohl geeignet, wegen ihres apodictischen Charakters Erstaunen und Misstrauen zu erregen; eine bescheidene skeptische Meinungsäusserung wäre wohl eher am Platze und von einem wahrheitsliebenden, denkenden Religionslehrer zu erwarten gewesen. Nur geschulte und erfahrene Mediciner und Veterinärkundige — wir können diesen einfachen Gedanken nicht oft genug wiederholen — sind competent, ihr Votum über Gesundheitsfragen abzugeben.

[2]) Gewiss, nach Viterbos Ansicht und der seiner Zeit. Es hat sich aber in der Gegenwart, durch die gründlichen Forschungen bedeutender Pathologen, herausgestellt, dass viele Krankheiten und Todesfälle, denen seither andere Ursachen zugeschrieben wurden, in der Trichinosis, also im Genusse des Schweinefleisches, ihren Grund haben. Viterbo hätte, ganz abgesehen von diesem Momente, das ihm nicht bekannt sein konnte, als allgemein raisonnirender Bibelcommentator die umgekehrte Anwendung der Worte Çarças (zu Kedoschim) machen sollen: „Manche Speise könnte doch für viele, wenn auch nicht für alle Menschen in allen Gegenden, nachtheilig sein." ואע"פ שזיק לשום אדם בפי טבעו אינה ראויה שבך עושים שאר הדברים אע"פ שיהא טובים שאי אפשר שלא יזיק לשום אדם בפי מנהגו, So bemerkt nämlich Çarça zu dem genannten Schriftabschnitt, und schon dieses Argument hätte Viterbo veranlassen sollen, nicht so allgemein und zuversichtlich sein „ohne den geringsten Nachtheil" zu äussern.

schädlichkeit[1]) die Rede sein, wenn nun, und vollends gar in Folge und im Ausbau dieses Verbotes, der Talmud normirt, dass eine geringe Quantität von Milch in Fleisch, und umgekehrt, die Speise rituell ungeniessbar macht, sowie, dass Milch nach Fleisch zu geniessen wohl verpönt, der Genuss dieser beiden Substanzen aber in umgekehrter Reihenfolge gestattet ist![2]) Es ist also zweifellos, dass der Grund für das Verbot nicht in sanitären Rücksichten liegt. Die Gemara (Joma 39a) aber motivirt ja, das biblische Wort in Bezug auf die verbotenen Thiere bedeute ונטמטם בם, das will sagen: ihr werdet durch sie (ihren Genuss) abgestumpft, verstockt werden. Vielleicht wollte sie damit aussprechen, dass der Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen wurde, um Gottes Werke verstandesmässig erfassen zu können; . . . die ganze Construction des Menschen ist theils thierisch, theils intellectuell und göttlicher Natur. Ist ihm nun auch des Lebensunterhaltes wegen gestattet, dies und jenes zu geniessen, so ist ihm doch wegen des Anschlusses an Gott hingegen Alles das verboten, was dem menschlichen Geiste und Verstande hinderlich ist. Da nun die fraglichen Speisen der Art sind, dass sie uns in intellectueller Hinsicht schädigen[3]), so

---

[1]) Dies ist in der That eine eclatante petitio principii. Viterbo nimmt für selbstverständlich an, dass das Verbot „Du sollst das Junge nicht in (an) der Milch seiner Mutter bereiten," die Bedeutung und die Tragweite habe, wie sie die talmudische Interpretation und Gesetzgebung eruirt und feststellt und fragt dann ganz naiv: „Wie kann dabei von Gesundheitsschädlichkeit die Rede sein?" Ist es nicht vielmehr kritiklose Leichtgläubigkeit seitens Viterbos, die talmudische Auffassung und Legislation der Schrift selber aufzudrängen und zu behaupten, diese meine nicht, was sie sage, sondern was der Talmud spintisirt, dass nämlich das fragliche Gesetz die geringste Vermischung von Milch und Fleisch etc. vor Augen habe? Uebrigens ist Viterbo in der Sache selbst fehlgegangen: er rectificirt Maimonides, und doch erklärt ja dieser von seinem ärztlichen Standpunkte aus (s. oben S. 65), gegen Viterbo, den Genuss von Fleisch mit Milch für gesundheitsschädlich.

[2]) S. die vorige Note.

[3]) Wie wir oben S. 354, Note bereits Arama, so könnten wir auch hier Viterbo mit seinen eigenen Worten schlagen. Wie wir täglich in nahe Berührung mit zahllosen Menschen kommen, die trotz des Verspeisens des Fleisches der sog. unreinen Thiere leiblich dennoch gesund und

sind sie den Israeliten, die über die Herrlichkeit Gottes nachdenken, geistig forschen sollen, verboten . . . Es ist ja auch wahrzunehmen, dass die, welche sich wissenschaftlich, als mit Medicin, Astronomie, Geometrie beschäftigen, sehr, sehr wenig und auch nur leichte Speisen zu sich nehmen, אוכלים מעט מזיד ואינם אוכלים כ״א מטעמים קלים. Darum heisst es ja auch bei unseren Weisen: „Das Thorastudium entkräftet den Menschen.“ [1]) Dieses Moment dünkt uns das eigentliche Motiv für das Verbot mancher gedachten Speisen und zwar lehnen wir uns dabei an die Worte unserer Weisen.“ Soweit Viterbo.

Zum Schlusse dieses Artikels wollen wir noch Einiges an die mehr als bloss auffallenden Worte Çarças über חזיר „Schwein“ [2]) anknüpfen. Er schreibt: Nach meiner Meinung [3]) haben unsere Weisen,

---

kräftig sind, so sehen wir auch, dass dieselben Menschen intellectuell und moralisch ebenso wohlauf und solide sind und auf geistigem Gebiete Grosses und Treffliches leisten. Porphyr. de abst. I, 5 lässt seine Gegner, Stoiker und Peripatetiker, ausrufen. Διὰ τί δ᾽ἂν τις καὶ ἀπόσχοιτο τῶν ἐμψύχων; Ἆρα τε τὴν ψυχὴν χείρω ποιεῖ ἢ τὸ σῶμα; Δῆλον δ᾽ἐστιν ὡς οὐδέτερον. „Bringt etwa das Fleischessen der Seele oder dem Körper Schaden? Offenbar ist keines von beiden der Fall; denn die fleischessenden Thiere sind klüger, als die anderen.“ Τὰ γὰρ σαρκοφαγοῦντα ζῶα τῶν ἄλλων συνετώτερα.

[1]) Gesunde Logik und die Pflicht der Selbsterhaltung sollten aber gerade zu dem umgekehrten Schlusse und der Folgerung führen: da Studium den Menschen abschwächt, so muss der Studirende um so mehr kräftige Nahrung geniessen. Viterbo scheint den Wahrspruch „mens sana in corpore sano“ weniger gekannt und jener schwachsinnigen Ansicht gehuldigt zu haben, dass der körperlich Schwache desto befähigter sei, auf geistigem Gebiete Tüchtiges zu leisten. Der Magen ist und bleibt der Verpfleger und die Nährmutter auch des Geistes. Wohl wohnt oft in einem starken Körper ein schwacher Geist und, umgekehrt, ein Riese an Intelligenz in einem winzigen, schwächlichen Leib; doch wir sprechen von den normalen Erscheinungen und Bedingungen des Lebens und der Naturgesetze.

[2]) S. o. S. 342.

[3]) לפי דעתי; doch hätte Çarça sich nicht so ausdrücken sollen, da es, im Grunde genommen, nicht seine Meinung ist, die er hier ausspricht, sondern nur die Anderer. So namentlich wiederholt er fast wörtlich, was Abba Mare im מנחת קנאות sagt: „Einst wird ihnen Gott den Grund (des betr. Verbotes) offenbaren, und dies ist der Sinn der

da ihnen der Grund des betr. Verbotes unerfindlich war, den Namen des fraglichen Thieres (חזיר) deshalb mit חזרה (Wiederherstellung) in Verbindung gebracht, weil Gott es den Israeliten wiederherstellen werde, d. h. (בלומר) in der Zukunft wird den Weisen der Grund (sc. des Verbotes) offenbart werden." Die Frage, warum das Thier חזיר heisst, ist schon an und für sich eine sehr curiose, wird aber doch in den Midraschim hin und her ventilirt. Bald lautet die Antwort: „Gott wird einst die Krone (des davidischen Hauses?) in ihrem alten Glanze wiederherstellen" שעתיד להחזיר עטרה לישנה; bald: „Gott wird einst die königliche Würde ihrem eigentlichen Besitzer, Israel, „wiedergeben" שעתיד להחזיר את המלכות לבעליה, — und noch mehr solcher unverständlichen, oder geradezu widersinnigen Etymologien und curiosen Bizarrerien. Es fehlt aber auch nicht an Interpreten, die deutlich sprechen und das להחזירה dahin deuten: „Gott wird einst (in der messianischen Zeit) den Genuss des Schweinefleisches wiedergestatten" שעתיד להחזירו לישראל לאכלו.[1]) In vielen gedruckten Midraschim vermisst man aber gerade diesen höchst bezeichnenden, wie soll ich nur sagen, „scurrilen" Passus, der von den Alten vielfach citirt wird. In seinem, am Ende des vorigen Jahrhunderts erschienenen Predigtwerke אהבת יונתן berichtet der berühmte Eibenschütz zur Haftarah des 7. Passahtages von einem wohl noch auffallenderen Midrasch: „Der Heilige, gelobt sei er! wird in zukünftiger (messianischer) Zeit alle unreinen

---

„Wiederherstellung", von der der Midrasch spricht," יאמרי בי לע"ל הק"בה מגלה להם טעם איסורן ואת היא החזרה הכתובה במדרש. Das sollte wirklich der Midrasch mit עתיד להחזירה לנו gemeint haben? Abba Mare mag dies vielleicht geglaubt haben, kaum aber Çarça; dieser aufgeklärte Kopf beabsichtigt vielleicht mit der Wiedergabe der widersinnigen Erklärung etwas Anderes, ודי למבין sapienti sat.

[1]) Diese messianische Prophezeiung bewährt sich doch keineswegs in unserer Zeit, die sich trotz des von den niedrigsten Triebfedern entsprungenen und geschürten, wie wir zuversichtlich hoffen, kurzlebigen Antisemitismus unaufhaltsam zu einer wahrhaft messianischen entwickelt. Wir verzichten auf diese Licenz, die uns der Midrasch für die messianische Zeit in so liberaler Weise in Aussicht stellt — wie ja auch viele Nichtisraeliten sich des Genusses des Schweinefleisches, wegen der Trichinose, der Finnen, der Blasenwürmer und dergl. Unsauberkeiten enthalten.

Thiere herbeibringen, sie für die Frommen schlachten und zu diesen die Worte Jes. LI, 4) sprechen: „Eine neue Lehre geht von mir aus[1]). כי תורה חדשה מאתי תצא." Nach dieser Auffassung wäre es somit eine messianische Licenz oder ein göttlicher Dispens für alle unreinen Thiere, die oder den die goldene Zeit der Zukunft, sammt anderen verheissenen Segnungen, bringen wird, ohne dass eigentlich der Nutzen einer solchen Licenz recht ersichtlich ist, so lange die betr. Thiere das bleiben, was sie sind, d. h. für den menschlichen Genuss unverwerthbar oder anwidernd oder sogar physisch und psychisch schädlich.

Bechai im Pentateuch-Commentar zu Schemini berichtet: „Es giebt unter andern in dem fragl. Midrasch eine Lesart[2]), die nur lautet: „Der Heilige, gelobt sei Er! wird uns das Schwein wieder herstellen", עתיד הקב"ה להחזירה לנו, welche Midraschstelle die ungelehrte Volksmenge so versteht, als ob es (das Schwein) für Israel einst werde für rein erklärt werden." Hiergegen eifert nun R. Sam. Jaffe in seinem Commentar Jefeh Toar zu Schemini auf's Heftigste: „Nur zeitweise, während der einstigen Kriege mit den Völkern in der messianischen Zeit, wird das Schwein erlaubt sein, wie es vordem einst, nach der Gemara Chul. 17a (S. Raschi, קיטלי דחזירי d. i ‚geräuchertes Schweinefett') zur Zeit der Eroberung

---

[1]) Die Stelle lautet also: דאיתא במדרש לע"ל מביא הקב"ה כל חיות טמאות ושוחטן לצדיקים ואומר להם תורה חדשה מאתי תצא Eibensch. fügt seinerseits hinzu: יגיאה דהעגין הוא דכל מה דאסר לן רחמנא שרי לן. Hier wurde ja ganz unverzeihlich der jesajan. Text durch Einschaltung des Wortes חדשה alterirt. Aber unser Eibensch. hat ja seinen Vorgänger bereits in einem nicht etwa apokryphen, sondern in dem kanonischen Midrasch Rabbah zu Schemini im Namen des R. A. b. Cahana: אמר הקב"ה תורה חדשה מאתי תצא. Freilich fügt dieser hinzu חדוש תורה מאתי תצא, und wie sonst immer die euphemistischen Erklärungen der apologetischen Interpreten lauten. Aber radical, höchst radical bleibt ja doch diese Aeusserung des Midrasch, womit er ja das Paradoxon beschönigt, dass Gott zur messianischen Zeit gerade den Frömmsten, den צדיקים, aus dem Fleische der nicht rituell geschlachteten, sondern sich gegenseitig zerfleischenden Thiere, des Behemoth und des Liwjathan ein Mahl bereiten wird. Mit Jesajah rufe ich aus: מי האמין לשמעתנו!

[2]) In der That lautet die fragliche Phrase in den verschiedenen Midraschim verschieden.

Canaans unter Josua gegessen wurde.“ Er hält sogar den fraglichen Midrasch für eingeschwärzt und von einem frivolen Witzling herrührend. Es sei, so meint er, vor Erfindung der Buchdruckerkunst ein Leichtes gewesen, wunderliche Sätze unterzuschieben oder einzuschmuggeln und dann ein spöttisches Lächeln erregende Erklärung dazu zu fabriciren. Wir aber fragen: ist es denkbar, dass in jener so ernsten, strengorthodoxen Zeit irgend Jemand ein so leichtfertiges Spiel getrieben und spottsüchtige Scherze sich erlaubt hätte? oder dass, wenn dies Unglaubliche dennoch stattgefunden haben sollte, das Factum von den zahllosen ernsten Männern und Midrasch-Beflissenen nicht alsbald entdeckt und mit Entrüstung zurückgewiesen, resp. ausgemerzt worden wäre? Die Stelle findet sich aber schon in alten Ausgaben, und wenn Jaffe sie in der seinigen nicht fand, so ist es leicht möglich, dass in späteren Editionen sie von einem Herausgeber, dem individuell der fragliche Passus anstössig, ketzerisch erschien, eliminirt wurde [1]). Doch die radicale Sentenz des fraglichen Midrasch, so frappant sie auch ist, setzt uns nicht

---

[1]) Wie ja auch in unserer Zeit manche anstössig erscheinende Stellen von den Editoren der Gebetbücher in lauterer bester Absicht abgeändert werden. So weisen die Handschriften und alten Drucke in der אלהיכם überschriebenen Dichtung zum Sabbath Chanukkah die Lesart דת חדשה יחדש nach; unsere heutigen Ausgaben aber haben nach dem Vorgange des Grammatikers Sal. Hanau (Anf. des vorigen Jahrhunderts), der דָּת חדשה anstössig fand, statt dessen דֵּעָה חדשה Ebenso, glaube ich, ist von ängstlichen Editoren im Pijut des Versöhnungstages אז מלפני statt בראשית ברית חדשה die Aenderung in ברה חדשה getroffen worden. Aber consequent wurde nicht verfahren: denn im Sulath zum Freudenfeste liessen sie die nach ihnen doch anstössige Stelle . . . ברעתו חשב נזרת דת חדשה unverändert stehen und ebenso unbeanstandet im Siluk zu Sabbath ha-Chodesch die noch verfänglicheren Worte להנתן ד ת חדשה לכרות ברית חדשה. Die letzten drei Worte sind ja auch ganz schriftgemäss nach Jerem. 31, 31 וכרתי את בית ישראל . . . ברית חדשה. Uebrigens braucht ja ברית nicht „Gesetz“ διαθήκη zu bedeuten, sondern das durch früheren Abfall von dem Einzigen, Einigen gestörte, durch Busse und Rückkehr wieder hergestellte intime Verhältniss zwischen Gott und Israel. Anders freilich verhält es sich mit der Bezeichnung דת. Was übrigens das Raisonnement Jafes betrifft, so ist es grossentheils eine Copie des Abravanelschen ראש אמנה im 13. Capitel.

in Erstaunen; denn in der thalmudisch-midraschischen Literatur, in welcher Heiligthümer und ganz Unwesentliches mit gleicher gewichtiger Miene, Breite und Dialectik besprochen und bewiesen werden, wo die engste geistige Buchstabengläubigkeit und Formenvergöttlichung mit der schrankenlosesten Phantasie und Negation Hand in Hand gehen, finden sich ja noch radicalere, ja die denkbarradicalsten Aussprüche, die je in dem Gehirne eines auf biblischem Grund und Boden stehenden jüdischen Theologen entsprungen sind. So heisst es, um nur wenige Beispiele von vielen anzuführen, in Niddah 61b (S. auch die Thoss. z. Stelle): „Die göttlichen Gesetze werden einst (in der messianischen Zeit) nichtig werden, aufhören" מצוות בטלות לעתיד לבא; Midrasch Rabbah zu Wajikra und Jalk. Schim. zu den Sprüchen 944: „Alle Festtage werden einst (in der messianischen Zeit) aufhören, ausser dem Purimfeste", nach R. Elieser auch dem Versöhnungstage, כל הימים טובים עתידים להתבטל חוץ וגו׳; ja, was doch wohl der höchste Grad von Radicalismus ist (Gem. Succah 5a): „Weder ist Gott jemals herab (auf „Erden, auf den Sinai), noch Mose und Eliah hinauf (zum Himmel) gestiegen" — also weder Offenbarung, noch Himmelfahrt — משולם לא ירדה שכינה למטה ולא עלה משה ואליהו למרום.[1] Mit solchen Aussprüchen, namentlich mit dem citirten: מצוות בטלות לעתיד לבא, steht also unsere ventilirte Midrasch-Sentenz in vollkommenster, specialisirender Harmonie und bot für jene die Etymologie des Namens des Thieres (חזיר) einen willkommenen, wenn auch fadenscheinigen, Anknüpfungspunkt. Und dass diese unsere Ansicht keineswegs eine willkürliche ist, und dass vielmehr alle Ignorirungs- und Ausmerzungsversuche des verfänglichen Midrasch nichtig sind, beweist u. A. folgende prägnante Stelle[2] im Midrasch Schochar tob

[1] Was dort durch למטה למעלה מעשרה טפחים auszugleichen gesucht wird, kann wohl nur ein Lächeln über die naive Kindergläubigkeit abgewinnen.

[2] Man vgl. auch die Paraphrase des talmudisch so ganz und gar durchtränkten Targ. Jonathan zu Jesaias XII, 3: „Und ihr werdet mit Wonne Wasser von den Quellen des Heiles schöpfen," ישאבתם מים בששון ובו׳, „ihr werdet mit Wonne eine neue Lehre von auserwählten Frommen empfangen" והקבלון אולפן חדת בחדוא מבחירי צדיקיא.

zu Ps. 146: „Es heisst „Gott befreit die Gefesselten"; dies wird von Einigen יש אומרים also gedeutet: Gott wird in der messianischen Zeit alle jetzt für unrein erklärten Thiere als rein verkündigen, und so wird denn das jetzt Verbotene (אסור) erlaubt (מותר) sein, ד' מתיר אסורים" יש אומרים בל הבהמה שנטמאת בעוה"ז הקב"ה מטהר אותה לע"ל הוא מתיר את בל מה שאסר[1]. An der Echtheit der qu. Aeusserung ist also nicht zu zweifeln; sie findet sich an so verschiedenen Stellen in so verschiedenen Redewendungen, wenn sie auch im letztgenannten Midrasch nur einigen Rabbis (יש אומרים) in den Mund gelegt wird und über diesen problematischen Dispens ein förmlicher Disput stattfindet.

Wir wollen hier noch Einiges aus der jüdischen Mystik anführen und dabei zeigen, dass, wie der Midrasch, so auch die Kabbalah zum Theil der Ansicht von der einstigen Abrogation des erörterten Verbotes zustimmt und dieselbe in ihrer Weise zu be-

---

[1]) Des frappanten Inhalts wegen geben wir den Midrasch ausführlicher; מתי מתיר אסורים ? יש אומרים בל הבהמה שנטמאת בעוה"ז הקב"ה מטהר אותה לעוה"ב וכן הוא אומר (קהלת) מה שהיה הוא שיהיה וגו' טהורים הוי מקודם לבני נח וכה"א כירק עשב נתתי לכם את בל מה ירק עשב נתתי לכל אלהיהיה והבהמה לבל מהלה. ולמה אסר אותה? לראות מי שמקבל דבריו . . . ולע"ל הוא מתיר את בל מה שאסר. Ebenso Jalk. Reubeni: בל הבהמות טמאות מתירן הקב"ה לע"ל Sam. Jafe scheint also der Midrasch Schocher tob nicht bekannt gewesen zu sein, ebenso dem sonst so beleseuen Abrav. zur Zeit der Abfassung des Rosch Amanah, da er über die fragl. verfängliche Midraschstelle zu Ps. 146 schweigt, wohl aber eifert Abr. auf das Heftigste dagegen in seiner Schrift Jeschuath Meschicho (Ijun 4, 3). (Auf diese Stelle wurde ich durch Midrasch Thilim ed. Buber aufmerksam gemacht. Ich nehme gerne Veranlassung den fleissigen, gelehrten, scharfsinnigen Midrasch-Bearbeiter für manche Belehrungen den vollen Dank auszusprechen.) Abr. schillt über Apostasie und vermuthet endlich, die fragl. Stelle sei vielleicht eingeschwärzt. Ist denn aber die Stelle von Jalkut zu Jesaj. 26, 2 weniger verfänglich, welche also lautet: עתיד הקב"ה להיות יושב ודורש . . . תורה חדשה שעתיד ליתן ע"י משיח? Ich habe mich gerade in jüngster Zeit ziemlich viel mit den Midraschim beschäftitg und bin nur in meiner Ansicht befestigt worden, dass das mancherlei Gute und Schöne, das in denselben sich findet, fast ganz verloren geht in der ohne allen Vergleich grösseren Menge des Faden, des Absurden und der vielen schädlichen Irrthümer, wovon einige Proben im vorliegenden Artikel über חור gegeben sind.

gründen sucht. Der allbekannte gefeierte mystische Theologe R. Jesajah Horwitz sagte in seinem berühmten Werke של"ה (Art. תשבי"ם S. 418) Folgendes: אין מפק שלאלו סימני טהרה יש סידות בשרשם העליון מצד הרוחניות . . . ולא לחנם זה טהור וזה טמא . . . אם מסטרא דמאכה טמא הוא . . . ואם מסטרא דקדושה או טהור הוא — וסימנו מוכיח עליו ודי בזה למבין.

Jalk. Chadasch Likutim § 36: (להורו) מה שאמרו עתיד חויר להתירו הוא שעתה אין לו אלא ס' א' מפרסת פרסה אבל לעתיד גם מעלת גרה יהיה הקץ לדברי רוח: „Hat es mit den eiteln windigen Reden ein Ende"? Leider hat es damit noch kein Ende; wir lesen das. § 79: סיד למה נקרא שמו חויר וכו' וכן עתיד לשחוט היצה"ר. הענין כי כל בחות הטומאה . . . לע"ל יתמתקו ויחזרו לקדושה וכן ממאל יבטלו אותיות סם ואותיות אל ישארו ויחזרו לקדושה. Je mehr gerade bei diesem Speisegesetz, den unreinen Thieren, Vögeln, der Talmud sich eng an die Bibel anschloss, keine Weiterungen machte, desto mehr bemächtigte sich die Mystik, desto schrankenloser und ausschweifender verfuhr die Geheimlehre auf diesem Gebiete.

Ich lasse die symbolische Deutung der unreinen Thiere, wie sie so reichlich und mannigfach in der Midrasch-Literatur vertreten ist, dass unter den verschiedenen Thiernamen verschiedene heidnische Nationen zu verstehen sind, als etwas ganz Abgeschmacktes, wie auch manches andere weniger Fade, als nicht den Kern der Sache betreffend und demnach für unseren Zweck von keinen Belang, hier unerwähnt. Der Vater auch dieser Allegorien ist unbedingt wohl Philo, in dessen Fusstapfen Midraschlehrer und Kirchenväter gefolgt. Auf einem für mystische Phantasmagorien so einladenden und fruchtbaren Gebiete ist es selbstverständlich, dass der Sohar sich nicht in bescheidene Schweigsamkeit hüllen werde. So lässt er sich in der That über unsere Materie in seinen Bemerkungen zu משפטים ed. Krotoschin S. 118b wie folgt, aus: עופין בופק ובקרקבן נקלף באעברו דופק וקלופה בקרקבן רשיעין עופין למיכל ובעירן בתרי סימנין . . . כגוונא דערלה ופריעה דמתעברן מעמא קדישא. אבל תלמידי חכמים כלהון רשיעין מנהון בכרסייא. רשיעיא אינון רשיעין בלא סימני דטהרה וכו' Welche Verkleisterung eines so klaren, durchsichtigen Gesetzes! Ferner zu Schemini S. 41b: ואת החיה אשר תאכלו בגין דאית בעירן

דאתיין מכטרא דא ואית דאתיין מסטר אחרא מסאב, וסימנ' דלהון בכתוב בל מפרסת פרסה.

Noch bringen wir in Kürze, was der bereits genannte hervorragende Rabbanist und Kabbalist zugleich, Jon. Eibenschütz, im Gegensatz zu Abba Mare, Abrav., Sam. Jafe und M. Kunitzer in Hamezaref, die Alle von dem Gedanken der einstigen Abrogation dieser Speisesatzung sich entsetzen, zu dem schon oben Berichteten l. l. S. 49b schreibt: ואריה כבקר יאכל תבן . . . דבאמת האריה הוא טהור בעצמותו [1] אלא לפי שאוכל דברים טמאים . . . לזה הוא טמא אבל לע"ל אריה כבקר יאכל תבן ומתפטם בהיתר ונשאר טהור דהנה מ"ט פנים יש ולעומת זה עשה אלהים מ"ט פנים :ibid. 49b בקדושה ולעתיד יטהרו הטמאים אף החולדה"[2]

Die Mystik unseres Gegenstandes betreffend, sei noch Folgendes hier erwähnt. In Geiger's Zeitschrift XI S. 69 theilt Dr. Goldziher Nachstehendes mit: „Al Gili, ein mohamedanischer Mystiker des 14. Jahrhunderts, der ein Werk „„Der vollkommene Mensch über die Kenntniss der letzten und ersten Dinge"" geschrieben, findet in dem jüdischen Ceremonialgesetze der Speiseverordnung u. s. w.

---

[1]) Ueber diese Aeusserung s. oben S. 366.

[2]) Selbstverständlich, und wie bereits wiederholentlich bemerkt, begeistern wir uns keineswegs für die uns verheissenen Licenzen; doch glauben wir, dass unsere Hyper- und die Neuorthodoxen und Ceremonialdienst-Verhimmler aus dem Angeführten doch wohl die nützliche Lehre gewinnen könnten und sollten, um im üblichen Jargon zu sprechen, in Bezug auf טרפה und כשר, „erlaubte" und „verbotene" Speisen, sowie andere Aeusserlichkeiten etwas weniger- und mehr massvoll zu verfahren. Je mehr seit einigen Decenien ein grosser Theil der Christenheit die Lehre und Predigt ihres grossen Meisters von der allgemeinen Menschenliebe hinter den Rücken wirft, ein ziemliches Contingent unter dem studentischen Nachwuchs so verroht, dass sie um die Wissenschaft und die leidende Menschheit hochverdienten und darum auch von der ganzen gebildeten Welt hochverehrten und gefeierten Gelehrten, wenn diese ihren engherzigen Chauvinismus und blöden Materialismus zurechtweisen, mit Pietätlosigkeit, Gemeinheit und kecker Frivolität begegnet, destomehr sollen die Rabbinen den Mittel- und vollen Schwerpunkt ihrer Wirksamkeit in die Vertiefung der Ethik, in die Predigt und Bethätigung uneingeschränkter Menschenliebe verlegen und in diesem Sinne die jüdische studirende und gewerbsthätige Jugend erziehen.

Geheimnisse von solch' verlockender Kraft, dass er dieselben zu veröffentlichen sich nicht getraut, aus Furcht, dass viele der Unwissenden (Mohamedaner) danach verlangen könnten und sich von ihrer Religion abwenden möchten, weil sie die Geheimnisse dieser letzteren nicht kennen". Wir bedauern es allerdings mit Goldziher, dass Al Gili mit seinen Geheimnissen so ängstlich zurückhielt. Es wäre immerhin interessant gewesen zu untersuchen, in wie weit etwa die jüdisch-kabbalistische Vergeistigung der Ritual- speciell der Speisesatzungen mit der mohamedanisch-mystischen zusammentrifft.

Diätetischer Gesichtspunkt.

Ein kurzes Resumé des bisher über unseren Gegenstand Gesagten genügt, um diesen Gesichtspunkt zu erledigen. Bei keinem anderen Speisegesetze haben die Schriftforscher denselben so wortreich und so eingehend besprochen, als bei der vorliegenden Materie, wie dies aus unseren absichtlich gehäuften Citaten ersichtlich. Erfahrung, Geschmack und wohl auch die ärztliche Wissenschaft scheinen doch im Allgemeinen mit den biblischen Anschauungen und Bestimmungen in Einklang zu stehen. Die mosaisch zur Speise verstatteten Arten, wie Rind, Schaf und Ziege, wurden und werden auch von den ältesten, wie von den zeitgenössischen Völkern als die üblichste und zuträgliche Fleischnahrung betrachtet und genossen [1]). Auch werden, umgekehrt, sehr viele biblisch verbotene Thiere, theils weil das genannte Fleisch nicht verdaulich oder schmackhaft oder sonst Aversion erregend ist (was wohl auf dasselbe hinauskommt), mehr oder weniger stricte auch von der Tafel der Nichtisraeliten ferngehalten [1]). Nur verdient neben dem Hasen noch vorzüglich das Schwein ein Wort der Verständigung. Wir haben gesehen, dass einige jüdische Exegeten nach dem Vorgange mancher alten Schriftsteller dessen Fleisch als ein dem menschlichen Organismus zuträgliches bezeichnen, und dass die Midraschim und Kabbalisten sogar die einstige vollständige Freigebung dieses Thieres in sichere Aussicht stellten. Doch abgesehen von dessen unsauberer Lebens- und Nahrungsweise, welche wohl selbst einem medicinischen Laien die Ueberzeugung von der Gesundheitsunzuträglichkeit des Schweinefleisches aufdrängen müsse, haben die Finnenkrankheit, Blasenwürmer und die in neuerer Zeit häufig auftretende Trichinose auch in vielen nichtjüdischen Kreisen eine gewisse Abneigung gegen seinen Genuss, weil gesundheitsgefährdend, wachgerufen.

---

[1]) Dasselbe gilt auch von den Fischen und Vögeln — allgemein genommen. Von dem Nachtheil des in der jüdischen Haushaltung so häufigen Genusses des Gänsefleisches war bereits oben die Rede. Der jüdische Arzt Mussafia (s. o. S. 308) vindicirt diesem Fleische, das J. D. Michaelis, wie wir sahen, gar zu den unreinen Vögeln zählt, Einfluss auf Melancholie; אוו אמר בנימין טוף ידוע ובשרו נאכל אך יגבר המרה השחורה.

בשר אדם Menschenfleisch.

Wie in der Schöpfungsgeschichte der Mensch zuletzt in's Dasein gerufen ward, so kommen auch wir in unserem Artikel von den „reinen und unreinen Thieren" zuletzt auf den Menschen. Wenn darüber verhandelt wird, ob sich für den Genuss von Menschenfleisch ein biblisches Verbot finde, so kann selbstverständlich von einem Zweifel an der Statthaftigkeit oder Unstatthaftigkeit des Cannibalismus nicht die Rede sein. Von der Leiche eines Verstorbenen ist nach der Uebereinstimmung Aller nicht allein das Essen, sondern jede Nutzniessung überhaupt verboten. Dafür wird das biblische Verbot aus Deut. c. 21, 4 entnommen. Der cannibalische Genuss von Menschenfleisch wird aber unter allen Umständen als ein Greuel (שקץ) angesehen. Wird doch selbst das Saugen der Muttermilch seitens eines Kindes, das ein bestimmtes Alter überschritten hat, für ein Greuel erklärt (ינוק שקץ Kethubot 60a). Als ein Greuel wurde bekanntlich der Cannibalismus auch von den Juden zu allen Zeiten angesehen. Egypter und Phönizier freilich, sagt Porphyr II, 11, würden eher Menschenfleisch als Fleisch von einer Kuh essen, die ihnen ja als Gottheit gilt. Der Jude aber, und wäre er der ultraorthodoxeste, würde doch hundert Mal eher Schweinefleisch als Menschenfleisch geniessen; ja er würde gewiss darüber zum Märtyrer werden.

Wenn aber der Bericht des Dio Cassius L XVIII[1]), dass die Juden bei ihrem Aufstand in Cyrene unter Trajan von den Leichnamen der ermordeten Feinde assen, nicht — wie es sehr wahrscheinlich ist — eine pure malitiöse Verleumdung, sondern wahr wäre, so hätte ganz ausnahmsweise nur raffinirte römische Grausamkeit die bis zum Wahnsinn Gebrachten oder vor Hunger und brennendem Durst zu Tode Gemarterten zu solchem Cannibalismus getrieben. (Vgl. 2. B. d. Kön. 6, 28 u. 29, Klgl. Jerem. 4, 10.)

In der Mischna und Gemara wird davon überhaupt nicht gesprochen. Nur im Sifra zu Schemini, Abschn. 4, ist nach der uns vorliegenden Lesart, welche von Anderen als falsch bezeichnet

1) Οἱ κατὰ Κυρήνην Ἰουδαῖοι τοὺς τε Ῥωμαίους καὶ τοὺς Ἕλληνας ἔφθειρον καὶ τὰς τε σάρκας αὐτῶν ἐσιτοῦντο.

wird, davon die Rede. Es heisst nämlich daselbst: יכול אף בשר מהלכי שתים יהא בלא תעשה על אכילתו ת״ל זה טמא וה הוא בל״ת ואין בשר מהלכי שתים בל״ת[1]. Aus dem Wortlaut bei Maimuni מ״א 2, 3 ist zu entnehmen, dass auch ihm unsere Lesart des Sifra vorgelegen hat. Es heisst daselbst האדם אע״פ שנאמר בו ויהי האדם לנפש חיה אינו מכלל מיני חיה בעלת פרסה לפיכך אינו בלא תעשה והאוכל מבשר האדם בין מן החי בין מן המת אינו לוקה אבל אסור הוא בעשה שהרי מנה הכתוב שבעת מיני חיה ואמר בהן ואת החיה אשר תאכלו — הא כל שהוא חוץ מהן לא תאכלו ולאו הבא מכלל עשה עשה. Dieser Auffassung des Maimonides widersprechen Nachmanides, Salomo b. Aderet und Ascheri, während R. Nissim, Josef Karo, Migdal Os u. R. M Isserles Maimunis Ansicht vertheidigen und ihr beipflichten.

Für diejenigen, welche sich gegen die Annahme eines biblischen Verbotes sträuben, handelt es sich hierbei hauptsächlich um die Consequenz, welche aus dem Grundsatze היוצא מן הטמא טמא gezogen werden müsste. Denn wäre בשר אדם הו ein איסור דאור, so müsste consequenterweise auch die Muttermilch als biblisch verboten angesehen und dem Säugling vorenthalten werden. (S. R. Nissim zu Kethubot 60a). In späteren Responsen werden weitere Consequenzen ganz ernstlich behandelt für etwa vorkommende Fälle, wenn von dem amputirten Menschenfleisch etwas zufällig in eine Speise gerathen wäre, oder wenn Jemand seine Hand in eine heisse Brühe gesteckt und sich dabei verbrannt hätte, ob die Speisen noch zum Genusse statthaft wären u. s. w.

Im Ganzen hatte die Frage nur einen rein akademischen Charakter ohne jeden praktischen Zweck.

---

[1]) Dagegen שטה מקובצת Kethubot p. 60a Schlgw. יהחמרה, wo es heisst: והכי אשכחן בכפרא בנוסחי דוקאני דלא גרסי יבול יהא בשר מהלכי שתים, vergl. auch Tossafot daselbst, Schlgw. יבול.

Citate zu Art. VII. „Unreine Thiere".

1) Zu S. 298, Z. 5. v. u: Und da Moses doch kein Jäger oder Wurfschütze war und doch von der Existenz eines Wunderthieres wusste, das freilich sein Dasein nur der schrankenlosen Phantasie des Talmud

verdankt, soll darum erwiesen sein, dass Gott selber dem Mose das Gesetz und nähere Anweisungen über die reinen und unreinen Thiere offenbart haben musste. (S. auch die uns nur ein verwundertes Lächeln abnöthigende naive Controverse der Toseph. das.)

1a) Mechilta: מלמד שהיה משה אוחז החיה ומראה להם לישראל ואמר להם זה תאכלו וזה לא תאכלו.

2) Gem. Chul. 42a: זאת החיה אשר תאכלו מלמד שתפס הקב״ה מכל מין ומין והראה לו למשה זאת תאכול וזאת לא תיכול (cf. Menach. 29a u. Tanch. z. St.). Die Tossaphisten (Chul. 61a) lassen die Lehre von reinen und unreinen Vögeln schon lange vor Moses, schon von Noah tradirt sein: דשמא קבלה היתה מימות נח שהקריב מכל עוף טהור ובדק את כולן ומסר לדורות וכו׳. Vgl. die ebenso, oder noch naivere Debatte, und wie die Lorbeeren des einen Rabbi den andern nicht schlafen liessen, Toss. Chul. 66b Stichw.: כל שיש לו קשקשים: מנין היה להם זה לחכמים (כלומר הידיעה מכל הדגים) דהא לא משמע במקרא שקרא אדם שמות אלא לבהמות ולעפות? ו״ל מכל אשר יקרא לו האדם יש לרבות אפי׳ דגים.

3) zu S. 303, Note 1). Ein sehr instructives Beispiel dafür, dass auch die Rabbinen bei ihren Decisionen nach den Informationen selbst nichtjüdischer Sachverständiger (cfr. das סמכינן אקפילא ארמאה) sich richteten, findet sich Kidduschin 36b Tos. Stichw. כל מצוה nämlich: וקשה . . . איך אנו נהנין מן הכרמים שהנכרים מבריכין אותן בכל שנה . . . . יאומר רבינו שמשון ששאל בעובדי ארמה ואמרו לו שאין חותכין הזמורה מין הסדן.

4) zu S. 304, J. Deah C. 79: המוצא בהמה ואינה מכורה ופרסותיה חתוכות שהרי אין יכול לבדוק בהם יבדוק אם אין לה שינים ולא **ניבין** למעלה בידוע שהיא טהורה והוא שיכיר בן גמל.

5) zu S. 307. Note 1 u. 2) Ikkarim 4, 11: ההשגחה האלהית תגיע לכל מין ומין הבע״ח . . . וזה נגלה מאד בכל אחד מהמינים שנתן לו השי׳ אברים וכלים וכחות נאותים לשמירת המין לקיומו באופן שלם שבהמות הבעלי קרנים האוכלים את עשב השדה לפי שהחומר שראוי שיתהוו ממנו השינים כלה בקרנים ולא הספיק הטבע לעשות להם שינים בלחי העליון ולא יוכלו לחתוך המזון יפה שם בהם הטבע כח להעלות גרה להשלים בלעיסה השניה מה שחסר בראשונה . . . ובבעלי הטרף והעופות שדורסים לפי שאין מזונם מן הצמחים המציא להם הטבע כלים בהם יוכלו להיות נזונים מן הציד והכין להם בצפרנים ארם יטילו אותו בעת הדריסה כדי לבשל המזון ולדקדקו שכח הארס וחומי עומד להם במקום האש לבשל הבשר.

6) zu S. 307 am Ende des Textes, Chul 59a: מצא פיה גמום ופרסותיה חתוכות בודק בבשרה (בכנפי העוקץ) אם מהלך שתי וערב בידוע שהא טהורה ובלבד שיכיר ערוד.

7) zu S. 308, Muss.: וכלל זה יעלה בידך כל חבהמות הטהורות יש להן שלשה כרסים ולריאה שלהן יש אונות, גם לכבד שלהן יש אונות, והכליות שלהן מחותכות, לא כן הבהמות הטמאות, כי כרס אחד להן והריאה וכן הכבד והכליות חתוכה אחת כל אחת מהם.

Uebrigens bemerkt R. L. b. G. zu 3. M. 11: וכבר התבאר בספר ב״ח כי כל מה שהיה הב״ח יותר נכבד הכין לו הטבע בטנים יותר על העיכול.

8) אמרו חכמים כל עוף הדורס טמא כל שיש לו אצבע יתירה וזפק וקרקבנו נקלף טהור.

9) zu S. 309, Note 2: ומתוך שאין אנו בקיאין בהם נראה לי דעוף הבא לפנינו יש לומר שמא ידרוס דהא הך תרנגולתא דאגמא היו מחזיקין בטהורה ולאחר זמן ראוה שדורסה ואין עוף נאכל לנו אלא במסורת עוף שמסרו לנו אבותינו בטהור ושלא מסרו לנו יש לחוש ובמסורת יש לנו לסמוך כדאמר גמ׳ ס״ב, ב׳ שעוף טהור נאכל במסורת.

J. Deah, § 82, 3 Glosse des R. M. Isserles: ואין לאכול שום עוף אלא במסורת שקבלו בו שהוא טהור.

9a) zu S. 311 und 12: והם הוסיפו סימן אחד ואמרו הדג שזנבו אינו בשווי ארכן של שתי פאותיו טמא אבל אם זנבו שוה הוא טהור.

10) zu S. 312: ואלו הן הסימני בצים כל שכודרת ועגולגלות ראשה אחד כד וראשה אחד חד טהורה ב׳ ראשיה כדין או ב׳ ראשיה חדין טמאין.

10a) zu S. 312 und 313, z. Note: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שבהמה טמאה מרובה מן הטהורות לפיכך מנה הכתוב בטהורות גלוי וידוע וכו׳ שעופות טהורים מרובים על הטמאין לפיכך מנה הכתוב בטמאין.

11) zu S. 313. Chul. 67b: על הארץ להוציא את הזיזין שבעדשים וכו׳

Ebenso Maim. l. l. 2, 14: . . . אלו המינין הנבראין בפירות ובמאכלות אם לא פרשו מותר לאכול את הפרי והתולעת שבתוכם.

12) ibid. Chul. 66b: בימים ובנחלים היא דכי אית ליה אכול דלית ליה לא תיכול הא בכלים (בנעיצין ובתריצין) אע״ג דלית ליה אכול.

So auch Maim. l. l. 2. 18: שרץ המים הנברא בבורות ובשיחין ובמערות הואיל ואין מים נובעין . . . הרי הן כמים שבכלים ומותר וכו׳.

So auch J. Deah § 84.

13) Chinuch § 111: וריני ריחוקנו שלא לשקץ נפשנו . . . כגון מה שאמרו ז״ל שלא לאכול ולשתות בכלים מאוסים . . . וכו׳.

J. Deah, 116, 10: וכן לא יאכל בידים מזוהמות וע״ג כלים מלוכלכים שכל אלו בכלל אל תשקצו את נפשותיכם

14) ibid. im Namen des Adereth: בזה מכין אותו מכות מרדות וא״ל למה לא יהא חייב מלקות גמור נראה משום דהוי לאו בכללות וכו׳.

15: קיצור ענין השחיטה מס׳ אדרת אליהו פ׳ כ״א כתוב אל תשקצו את נפשותיכם צריך שיהא נזהר מכל הדברים המשקצים את הנפש.

16) zu S. 329, Jon. Eibenschütz: איתא בגמ׳ חולין שור שהקריב אדה״ר וכו׳ ותמוה. ונראה דאיתא בגמ׳ נדה: כל שיש לו קרנים יש לו טלפים. הכונה דבהמות טהורות יש להם קרנים וכו׳.

(Eib. verfällt also auch in den oben beleuchteten Irrthum.) Er fährt fort: והענין הוא דקרן נבט ועלה למעלה ומורה על עילוי עליונה שהוא מושל בכל, ולכך טהורות יש להם קרן וטמאות הולכין שחוח ומעולל בעפר קרנם. Nil mirari rufen wir mit dem römischen Dichter aus! Ein so scharfsinniger, haarspaltender Kopf, wie Eibenschütz, hat noch Raum für

solche Abgeschmacktheiten. Vgl. noch o. S. 372 und folgendes Curiosum zur Haftarah des 8. Tag Pessach:
ואריה בבקר יאכל תבן . . . דבאמת האריה הוא טהור בעצמותו אלא לפי שיאכל דברים טמאים באיסור חיות ובהמות טמאות לזה הוא טמא. Doch ist ja der Löwe weder Wiederkäuer noch Doppelhufer und darum an und für sich als unreines Thier verboten.

17) zu S. 340: מלבד מה שיש בהריגת ב״ח אכזריות ולמוד תבונה רעה לשפוך דם חנם עוד יוליד אכילת בשר קצת ב״ח עבירות ואטימות בנפש וכו׳ ובעבור זה אע״פ שבשר קצת הב״ח מזן טוב ונאות אל האדם . . . ולזה אסר (כל) הב״ח לאדם. Dem ersten Adam wäre aller Fleischgenuss ohne Ausnahme verboten gewesen, abgesehen von der Grausamkeit, ein Geschöpf zu tödten, wegen des verderblichen Einflusses auf Geist und Gemüth. Albo fügt noch hinzu: Selbst was die Thora den späteren Menschen gestattet, geschah nur, weil der Genusssucht des Menschen nicht gänzlich beizukommen ist, deshalb ist ihm von der Torah diese Concession gemacht worden.
לא דברה אלא כנגד יצר הרע וכן אמרו ר״זל (ספרי ראה חולין פ״ד, א) הנה גלו בפירש שאכילת הבשר לא היתה אלא על צד ההכרח.

18) zu S. 340, Çarça, Ende Schemini: ידוע הוא כי התענוגים אפילו אותם שהמיעט מהם מותר משקצים הנפש השכלים כ״ש המאכלות האסורות.

19) zu S. 341. Die sehr interessante Stelle lautet: . . . ואין מוסר הזה מצד התורה מלבד כי חענין הזה ג״כ אצל הפילוסופים כבר הודעתיך דברי אריסטו זה החוש אשר הוא חרפה לנו, חוש המשוש המביא לבחור המאכל . . . והוא קורא בספרו האנשים הבוחרים . . . אכילת מיני התבשילים הפחותים וירחיב פה בגנותם ויתלוצץ עליהם. ימצא זה בספרו המדות. Vgl. noch Aristot. Nikomach- Ethik 3. 10, bezüglich der Mässigkeit (σωφροσύνη): Καὶ δόξειεν ἂν δικάιως ἐπονείδιστος εἶναι, ὅτι οὐχ ᾗ ἄνθρωποι ἐσμέν, ὑπάρχει, ἀλλὰ ᾗ ζῶα κ. τ. λ.

20) zu S. 343: ὖν δὲ Αἰγυπτιοι μιαρὸν ἥγηνται θηρίον εἶναι . . . τοῦτο δὲ οἱ συβῶται . . . ἐς ἱρον οὐδὲν τῶν ἐν Αἰγύπτῳ ἐσέρχονται μοῦνοι πάντιον.

21) zu S. 344. Die Anonymen sind wohl Soleiman (S. 345 Note 2) und Schem Tob. Palquir. Letzterer sagt: מָנו ח״זל (יומא ס״ז) בהחקים בשר חזיר עם לבושת שעטנז וכו׳ ולא מָנו עמהם שאר בהמה טמאה מפני שהטעם בהם ידוע והוא רוע מזגם מה שאין כן בשר חזיר. Es ist bemerkenswerth, dass diese Ansicht von der Güte des Schweinefleisches in jüdischen Kreisen ein so vielfaches Echo findet. Im R. G. A. des R. S. Aderet und dem 81. Briefe von Minch. Kenaot heisst es: דרש אחד בבהכ״נ: מה ראה משה לאסור את החזיר? אם מחמת רוע איכותו? הרופאים לא מצאו בו רוע איכות כ״כ.

22) zu S. 346, Matth.: μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ἐμπροσθεν τῶν χοίρων. Petr.: κύων ἐπιστρέψας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέραμα καὶ ὗς λουσαμένη εἰς κύλισμον βορβόρου.

23) zu S. 346, Plut. Sympos 4, Quaest. 5: τὸ δὲ ὕειον κρέας οἱ ἄνδρες ἀφοσιοῦθαι δοκοῦσιν. ὅτι μάλιστα οἱ βάρβαροι τὰς ἐπὶ λευκίας καὶ λέπρας δυσχαιρουσι. πᾶσαν δὲ ὖν ὑπὸ τὴν γαστέρα ἀναπλεων καὶ ψωρικῶν ἐξανθημάτων ὁρῶμεν.

24) zu S. 346. Nachdem Maim. die günstige Ansicht vom Genusse des Schweinefleisches zurückweist, fährt er fort: כי החזיר יותר לח ממה שצריך ורב הפסולת . . . כבר ידעת אמרם פי חזיר כצואה עוברת דמי.

Man sollte fast glauben, Maim. habe Plut. vor sich gehabt, der l. l. sagt: οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ θολερὸν περὶ τὴν δίαιταν τοῦ θρέμματος ἔχει πνὰ πονηρίαν. οὐδὲν γὰρ ἄλλο βορβόρῳ χαῖρον οὕτω καὶ τόποις ῥυπαροῖς καὶ ἀκαθάροις ὁρῶμεν κ. τ. λ.

25) zu S. 349. Nachm.: ואין בכל העולם עוף שיררום מלבד הנזכרים בפרשה זו . . . שאין בכל האסורים עוף שאינו דורס זולתי אחד והוא פרס (? או ?) עזניה . . . ואולי מפני שהוא שובן בחרבות דמי נשרף ורע כדורסין ואסרתו תורה עמהם. Das (von mir eingeklammerte) או ist ja gegen die Schrift, die beide Vögel zusammenstellt, doch finde ich nirgends darauf aufmerksam gemacht.

26) zu S. 349: . . . כל חלב הטהורים עומד וחלב הטמאים איננו נקפא ויתכן מזה שיזיקו באיברי הזרע . . . חלב החזיר אם יינק היונק ממנו יהיה מצורע וזה לאית שיש בכולם סגולות רעות מאד.

27) zu S. 349: התורה מאירת עינים בסוד תולדת מקצת בהמות וחיות ועופות ודגים . . . ידוע [שהאסורים] אינן מאכלים טובים לרפואה ולבריאות יש להם נזק בנפש וזהו ונטמתם הסר א׳ לומר שהן מטמטמות הלב ובשרם מוליד אכזריות נפש ואנחנו נצטוונו להיות רחמנים.

In einer Handschrift, die Herrn Osias Schorr vorlag, finden sich noch einige Ergänzungen, die sich noch enger an Nachm.'s Worte in seinem Commentar in Schemini anschliessen.

28) zu S. 350, Chinuch: יודע אלהים בי כל המאכלות שהרחיק מעמו אשר בהר יש בה נזקים לגופים שהם כלים לנפשות לפעול בהם ולהתעלות על ידי מעשיהם הטובים.

29) zu S. 350, Sinaita: τὰ ἔνια τῶν ζώων χερσαίων τε καὶ ἐνύδρων πλείονα ἰὸν ἔχοντα πάντη ἀπηγόρευσεν.

30) ibid. Es ist schon oben S. 308 erwähnt, was Gerson. dem Stagiriten nachspricht: המזון יצטרך לשנויים רבים קודם שובו לעצם הנזון לדקות חמרו ולזאת הסבה היה רבוי הבטנים . . . . והנה הערים הטבע ושמהו מעלה גרה לכפיל פועל קצת בטניו וכו׳.

31) zu S. 351: מציאות הזפק מורה על דקות החומר . . . ובהיות הקרקבן נקלף יורה על האותות זה הכלי להטיב עכולו לפי שהחום הטבעי יהיה שם יותר נשמר כשהיה הבטן הבשר מקיף בבטן האחר וכו׳.

32) zu S. 352 (s. o. S. 272). Noch mehr kann uns folgendes Citat bei Clem. Alexandr. im Namen des Novatianus überzeugen, dass Maim. und Arama und höchstwahrscheinlich auch Andere den Fusstapfen der christl. Ascetiker gefolgt sind. Nov. sagt: Ut multa a Judaeis ciborum genera tollerentur, immunda multa sunt dicta! non ut

illa damnarentur, sed ut isti coercerentur servituri uni Deo, quia ad hoc assumptos frugalitas decebat et gulae temperantia, quae semper religioni deprehenditur esse vicina. Ad coercendam ergo temperantiam populo remedia sunt quaesita.

33) zu S. 352, Arama: כי כל זה יועיל משני פנים. האחד מה שזכרוהו חכמים . . . שיטול האדם בעולמו הנצחי מה שנעזב מההנאה והתענוג בעו"הז. Das klingt doch förmlich wie ein Tauschgeschäft, eine Compensation der Entbehrungen hienieden mit den Genüssen im Jenseits. Das befremdet uns an dem sonst so idealen Forscher.

34) zu S. 353, Arama: אמנם מה שהוא לפי התועלת השני . . . . לתקן טבע ולזכך מזגו מיתר האנשים ולהביאו אל נקיית הדעת וטוב התכונד. Finden wir ja, fährt er fort, dass auch klimatische Verhältnisse einen Einfluss auf das Temperament und den Intellect ausüben, warum sollte es nicht bezüglich der genossenen verschiedenen Nahrungsmittel der Fall sein? והנה נמצא החלוף הזה המופלג ביניהם להתחלפם בטבע הארצות במזגי הפירות ויתר המאכלים אשר מהם יתהוו.

35) zu S. 354, Arama: כל האיסורין הללו אינן מצד החק המגיע מהם לגופים . . . תדע שהרי יש בריאות אחרות כגון האפעה וכל נחש שרף ועקרב וכן בעשבים הממיתין ולא נזכרו בכאן לפי שהוא ידוע אצלו יתעלה שאין טומאתן חמורה כ"כ בהיזק הנפשות אשר לרפיאתן יכוין בכל זה. Betreffs der Schlangen und Basilisken נחש שרף ועקרב ist Arama ganz incorrect, sie brauchten ja nicht als verboten besonders namhaft aufgeführt zu werden, es genügt ja der Umstand, dass sie kriechendes Gewürm sind.

36) zu S. 358 und 359, Theodoret quaest. in Levit.: θύεσθαι αὐτῷ (ὁ θεός) προςέταξε τὰ πάρ' Αἰγυπτίων θεοποιουμενα. ἀπὸ μὲν τῶν τετραπόδων μόσχον καὶ τράγον καὶ πρόβατον. ἀπο δὲ τῶν πτηνῶν τρυγόνα καὶ περιστερῶν νεοττούς Οὐκ ἀγνοοῦμεν ὅτι καὶ ἄλλα πολλὰ ἐθεοποίουν Αἰγύπτιοι, αλλὰ τῶν θεοποιουμένων τὰ ἡμερώτερά ταῖς θυσίαις ἀπένειμε τὰ ἄλλα δὲ ἀκάθαρτα προςηγόρευσεν, ἵνα τὰ μὲν ὡς ἀκαθαρτα βδελλυττόμενοι μὴ θεοποιήσωσι τὰ δὲ ὡς θύοντες μὴ θεοὺς ὑπολάβῶσιν, ἀλλὰ μόνον προσκύνωσι τὸν ὦ ταῦτα προςφέρεθαι χρή. Es ist kaum anzunehmen, dass Saadia von selbst auf diese Hypothese gekommen sei, und ich muss hinzufügen, weil sie mir zu geistlos erscheint, dergleichen aber bei den Kirchenvätern und bei der Wissenschaft baaren Rabbinen nicht zu den Seltenheiten gehört. Es ist wohl nicht dasselbe, wenn ich conjecturire, Moses habe deshalb die Asche des goldenen Kalbes den Israeliten zu trinken gegeben, um sie ad absurdum zu führen, dass sie ihren Gott als Gott verschluckt. Vgl. auch Jes. 44, 19: ולא דעת לאמר חציו שרפתי ואף אפיתי על גחליו לחם אצלה בשר ואכל ויתרו לתועבה אעשה לבול עץ אסגוד. Es könnten aber dennoch diese beiden Stellen unserem Saadja vorgeschwebt haben.

37) zu S. 350, Herod.: ὅσοι μὲν Θηβαιέος ἵδρυκται ἱρὸν . . . . οὗτοι μὲν πάντες ὀίων ἀπεχόμενοι αἶγας θύουσι . . . ὅσοι δὲ τοῦ Μένδητος ἔκτηνται ἱρὸν . . . οὗτοι δὲ αἰγῶν ἀπεχόμενοι ὄις θύουσι.

38) zu S. 361: τοὺς μὲν καθαροὺς βοῦς τοὺς ἔρσενας καὶ τοὺς μόσχους οἱ πάντες Αἰγύπτιοι θύουσι, τὰς δὲ θηλέας οὔ σφι ἔξεστι θύειν.

39) zu S. 361: A. b. Esra: כי תועבת מצרים כל רעה צאן לאות בימום ההם לא היו אוכלים בשר ולא ישובו אדם שיזבח צאן כאשר ישנו היום אנשי הודו כי שהוא רעה צאן תועבה היא שהוא שותה החלב. ואנשי הודו לא יאכלו ולא ישחטו כל אשר יצא מחי מרגיש. Man möchte fast ausrufen: hier waltet ein schwerer Irrthum ob מהודו ועד כוש. Ausführlicher noch äussert sich A. b. E. zu 2. M. 28, 22, dass die Egypter, wie der grössere Theil der damals bewohnten Erde, streng dem Vegetarianismus huldigten, was er also nur kritiklos nachsprach.

VIII.

תערובות. „Vermischungen."

Unter diesen versteht man bekanntlich solche Nahrungsartikel, in denen sich unerlaubte mit an und für sich erlaubten Speisen vermengt haben.

Wäre die talmudische Deutung und Gesetzesausspinnung des לא תבשל גדי בחלב אמו richtig, was wir, wie oben in dem betreffenden Artikel zu ersehen, selbstverständlich verneinen, so hätten natürlich die beiden Rubriken בשר בחלב und תערובות die innigste Verwandtschaft mit einander: bei beiden wäre die Verbindung zweier Esssubstanzen der Grund des respectiven Speiseverbotes, nur mit dem Unterschiede, dass bei בב"ח jede einzelne Substanz zum Genuss gestattet ist und erst die Mischung das Verbot herbeiführt [1]), wogegen es sich bei תערובות um eine er-

[1]) Da nur das gemeinsame Product verpönt ist, das durch die Verbindung beider Substanzen, des Fleisches und der Milch, entsteht, so ist der eigentliche Factor des Verbotes d. h. welche der beiden Substanzen dieses letztere herbeiführt, durchaus nicht zu bezeichnen. Nach einer zufällig erwähnten vereinzelten Ansicht in Gem. Chul. 108b wäre indessen wohl die Fleisch-Substanz die wahre causa efficiens und die Milch nur das passive Moment in dem verbotenen Gemische. Rab behauptet, die Thora habe das Zicklein (Junge) und nicht die Milch untersagt, רב אמר גדי אסרה תורה ולא חלב. Ob Rab bei dieser Ansicht von einem Humanitäts-Motiv (Philo) geleitet wurde? Denn die Milch geniessen wir ja so wie so, ohne dass der Mutter, der sie entnommen wird, dadurch auch nur der geringste Schmerz oder Nachtheil zugefügt ist, wohingegen das zarte Junge, um, und vollends gar in der Milch der eigenen Mutter, genossen zu werden, erst getödtet werden muss, zu seinem eigenen Schmerze und zur Abstumpfung unseres Mitleidsgefühls,

laubte Speise handelt, mit der eine unerlaubte sich dermassen vereinigte, dass diese letztere nicht mehr ganz entfernt werden kann, sei es, dass sie unerkennbar geworden, oder dass ihr Geschmack in der erlaubten zurückblieb. Welche sind nun die näheren Bedingungen und Verhältnisse, welche die Wirkung der verbotenen Substanz auf die andere bestimmen? Dies ist die Materie, welche im Talmud, im Schulchan Aruch in 87 Paragraphen und in der späteren rabbinischen Casuistik abgehandelt wird. Ob man sich hierfür bei der Schrift Raths erholen kann? Ob in derselben auf einen derartigen Fall, wie die „Vermischung" solcher zwei Speisesubstanzen es ist, irgend wie Bedacht genommen? Es ist eine Sentenz des Talmud: „Es giebt kein Thema, womit der letztere sich beschäftigt; das in der Schrift nicht mindestens angedeutet wäre," ? מי איכא מלתא דלא רמיזא באורייתא Nun, speciell auch in Anwendung auf unseren Gegenstand, behauptet die Gem. Chul. 11a, dass der Grundsatz: „Die Mehrheit entscheidet" ויל בתר רובא, eine vom Mosaismus vorgeschriebene Regel[1]) sei. Bildet also in einer „Vermischung" die erlaubte Speise die überwiegende Quantität, so ist jene trotz der Anwesenheit einer verbotenen Substanz, die sich aber in der Minderheit befindet, doch zum Genusse gestattet; ist das Verhältniss ein umgekehrtes, so wird die „Vermischung" zu einer verbotenen Speise.

Jenen Kanon, dass nämlich die überwiegende Quantität oder Mehrzahl entscheide (ויל בתר רובא), leitet die Gemara bekanntlich aus der Schrift 2 M. XXIII, 2 ab, indem sie den hier befindlichen Worten אחרי רבים להטות die Deutung giebt: „Es ist Pflicht, der Menge sich zuzuneigen," d. h. von ihr sich bestimmen zu lassen. Die Vernünftigkeit und practische Nothwendigkeit des Kanons an sich und im Allgemeinen lassen sich kaum anfechten. Der Stimmenmehrheit in Rathsversammlungen, Gerichtsverhandlungen רובא דאיתי קמן und selbst in intimen Kreisen und für nicht officielle

[1]) Die freilich, wie von der Bibel, auch vom Talmud selbst in vielen Fällen limitirt wird. Was würde auch aus den Rationellen, Intelligenten, Gerechten und Wohlmeinenden werden — waren und sind diese nicht gar sehr oft in der Minderheit, — wenn diese nolens volens sich der Majorität gebunden geben, beugen und fügen müssten.

Handlungen muss in vielen Fällen eine Ausschlag gebende Kraft zugestanden werden. Eben so beruhen auch unsere eigenen und die öffentlichen Erfahrungen auf der grösseren Anzahl der Erlebnisse und Ergebnisse. Nicht minder ist es unbestreitbar, dass in zahlreichen Collisionen oder Mixturen auf irgend welchem Gebiete die Form und der Charakter der geringeren Substanz von der stärkeren beherrscht und modificirt werden. Doch wenn wir auch dem talmudischen Kanon conditionell unsere vollste Anerkennung zollen, so können wir die Gemara nicht zu der Art und Weise beglückwünschen, wie sie diesen Kanon herleitet und promulgirt. Diesmal begeht sie nicht, wie so oft, das Unrecht ein einfaches und klares Gesetz gigantisch auszudehnen oder einen allgemeinen, unbestimmt gelassenen Ausspruch der Schrift bizarr und mit überschwänglichster Phantasie zu interpretiren, sondern das noch schwerere, das gerade Gegentheil dessen, was die Schrift sagt, aus dieser herauszulesen [1]). Denn der Vers lautet: „Schliesse dich nicht der Menge an zum Bösen [2]), sage bei einer Streitsache nicht

---

[1]) Hier trifft die Gem. vollkommen der schwere Vorwurf עד מתי אתה מעוֵת יעליו את הכתובים.

[2]) Dass die Gemara den Kanon nicht etwa so deducirt: „Die Schrift sagt, zum Bösen solle man sich nicht der Mehrheit zuneigen; daraus folgt, dass dies in allen anderen Fällen eine mosaische oder göttliche Vorschrift sei", ist klar ersichtlich aus der frappanten Stelle in Baba Mezia 59b, wo über den תנור עכנאי verhandelt wird und der dissentirende R. Elieser trotz aller Wunder und Zeichen, ja trotz der göttlichen Stimme (בת קול), die sich zu Gunsten seiner Ansicht aussprechen, dennoch auf Grund des Principes וילֵ בתר רובא in den Bann gethan wurde, weil er, seiner eigenen Ueberzeugung getreu bleibend, sich nicht der Meinung der Majorität anschliessen wollte. Der Talmud meint also, dass Vernunft und Gewissen, ja die göttliche Weisheit selber der Stimmenmehrzahl gegenüber werthlos sei. Es leuchtet somit ein, dass מכלל לאו אתה שומע הן, („aus der Negation lasse sich die Affirmation folgern") die Gemara zur Herleitung ihres Kanon aus der citirten Stelle nicht veranlasst hat und haben kann. Die erstaunliche Procedur beruht vielmehr lediglich auf dem Umstande, dass sich der Talmud, bewusst oder unbewusst, die Machtvollkommenheit zuschreibt, mit der Schrift zu verfahren, wie es ihm gut dünkt und jeweilig in seinen Plan passt. Dass übrigens, was in der fraglichen Gemara-Stelle erörtert wird, nicht

so aus, dass Du Dich etwa der Mehrheit zuneigst, zu beugen (das Recht)" d. h. also, Du sollst Dich nicht der Menge anschliessen, wo nach Deinem besten Wissen und Gewissen das Recht auf Seiten der Minderheit ist[1]) לא תהיה אחרי רבים לרעת ולא תענה על רב לנטת אחרי רבים להטת.

Indessen, ist der biblische Beleg der Gemara für die beregte Maxime auch ein durchaus verfehlter und selbst die schneidenste Waffe gegen dieselbe, so ist doch, wie bereits geäussert, unter gewissen Bedingungen und innerhalb bestimmter Grenzen die Maxime an sich eine ganz gesunde, richtige, für's practische Leben, für Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit unentbehrliche. Wie wäre denn auch, wo völlige Uebereinstimmung nicht herrscht, irgend welche Beschlussfassung für practische Zwecke möglich? Ja, die Maxime ist so einfach, dem nüchternen Verstande so naheliegend, dass es zu ihrer Begründung wahrlich nicht erst einer fingirten „sinaitischen Tradition" bedurfte.

Ueberdies hat der Talmud diese Maxime aus der eigentlichen Sphäre der richterlichen Functionen und der gesellschaftlichen Ordnung auf ein ganz heterogenes Gebiet übertragen רובא דאיתי קמן רובא דלית׳ קמן und ihr da nicht selten eine viel zu weit gehende Bedeutung und wirkende Kraft vindicirt. Nach talmudischer Normirung ist die Minderheit der Mehrheit gegenüber bisweilen ein Nichts, hört selbst dann, wenn diese im Vergleich zu jener auch nur eine durchaus schwache und unbedeutende ist, oft fast

---

irgend wie auf geschichtlicher Begebenheit, sondern lediglich auf leichtgläubiger phantasiereicher Causerie beruht, kann nur bezweifeln, wer blindlings auf den Talmud als geoffenbartes Gotteswort schwört.

[1]) Raschi z. St. macht kein Hehl daraus, dass die talmudische Auffassung dem Wortlaute und der Absicht der Schrift nicht entspricht. Er sagt: יש במקרא זה מדרשי חכמי ישראל אבל אין לשון המקרא מיושב בהן על אפניו. Raschi hätte sagen können, die talmudische Exegese sei hier der Ausdruck und Sinn der Schrift verrenkend, entstellend, ja geradezu umkehrend. Raschi sucht übrigens den Schriftsinn einigermassen — aber nur einigermassen — wiederherzustellen; dennoch aber bemerkt er zu Chul. 12a, dass der Kanon „die Mehrheit entscheidet" זיל בתר רובא aus dem Satz אחרי רבים להטות herzuleiten, oder eine „sinaitische Tradition" sei.

ganz zu existiren auf. Die Folge ist, dass, wo dieser Kanon rabbinisch zur Anwendung gebracht wird, der Talmudismus bald zu indulgirend und connivirend, bald zu rigorös verfährt. Verliert sich z. B. irgend ein Quantum verbotener Speise unter erlaubte, so hält er das Ganze, auf Grund der von ihm aus dem Zusammenhange gerissenen, ja, misshandelten drei Bibelworte אתרי רבים להטות, mosaisch, und in manchen Fällen auch rabbinisch, zum Genuss erlaubt, wenn die erlaubte Speise die verbotene auch nur um einen verschwindend kleinen Theil an Quantität übertrifft.

Gehen wir nun auf diesen Punkt genauer ein. Das Quantum bestimmend, um welches in gewissen Mischungsfällen die erlaubte Substanz die verbotene übertreffen muss, wenn die Mischung zum Genuss gestattet sein soll, giebt der Talmud für verschiedene Vermengungen verschiedene Maasse (שיעורין) an und bezeichnet diese Maassverhältnisse als sinaitische Tradition הלכה למשה. מסיני So heisst es Succah 4b und Erubin 4a: „Die talmudischen Maassbestimmungen für verschiedene Mischungen sind biblisch (göttlich) angeordnet" שיעורין דאורייתא.

Machen wir dies an einem Beispiel klar. Mischnah Chul. 96b normirt: „Wenn die Spannader des oberen Hüftgelenkes mit Rübengemüse gekocht worden, so ist die Mischung nach Entfernung der Spannader erlaubt, wenn die beiden Quantitäten sich so zu einander verhalten, dass in diesem Falle das Fleisch (nach seiner Entfernung) keinen Geschmack im Rübengemüse mehr zurücklassen würde [1])." Raschi bemerkt hierzu: „Die Maassverhältnisse (hier bei dem angeführten Beispiele: 1 zu 60) sind dem Mose am Sinai tradirt worden." Ebenso Maim. (Verbotene Speisen, II, 11): „Alle Maassverhältnisse und ihre Mischungs-Scheidungen [2]) sind sinaitische Ueberlieferungen" כל השיעורין ומחלוקתם הל'מ.

---

[1]) Nun heisst es aber Gem. Chul. 99b, dass die Spannader überhaupt gar keinen Geschmack hat, einen solchen also nicht anderen Substanzen mittheilen kann, — Statt גיד והלכתא אין בגידין בנותן טעם müsste es demnach שומן הגיד, das Fett der Spannader, in dem citirten Beispiele lauten.

[2]) Ein merkwürdiges, kaum entschuldbares Missverständniss findet sich bei dem Glossator, מגיה, (Verf. des מרכבת המשנה) zu dieser Stelle.

Wir wollen einige dieser „Maasse“ nach dem Codex des Maimonides (ibidr. XV, 1) anführen.

א) Ist eine verbotene Speise mit einer erlaubten von ungleichartigem Geschmacke vermengt, so ist die ganze Mischung verboten, wenn sich der Geschmack der verbotenen bemerkbar macht; sind sie aber, die beiden Substanzen, von gleichartigem Geschmacke (מין במינו), so verschwindet das Verbotene in der Mehrheit des Erlaubten, d. h. das Verbotene ist als nicht vorhanden zu betrachten, wenn das Quantum des Erlaubten mehr ist.

ב) Ist z. B. Nierenfett in ein Bohnengericht gerathen und darin ganz aufgelöst, so ist letzteres gestattet, wenn man keinen Nierenfettgeschmack verspürt. Ist Geschmack und etwas Wesenhaftes vom Nierenfett (ממשו) darin, so ist es biblisch verboten; hat es jedoch blos Geschmack, nicht aber etwas Wesenhaftes von Nierenfett (טעמו ולא ממשו), so ist es rabbinisch, wenn auch nicht biblisch, untersagt.

ג) Wann bildet das Verbotene in der Mischung etwas Wesenhaftes?

Wenn mit einem Quantum von drei Eiern das Quantum einer Olive (1/2 Ei) von Inschlitt sich vermengt findet, so erleidet, wer von dieser Mischung das Quantum von drei Eiern gegessen, die Strafe der Geisselhiebe.

Die Quelle für diese Normirungen des Maim. ist Gem. Abodah Sarah 67a. Wir gewinnen hier mit Hilfe der Commentare, namentlich Raschi's z. St., in Bezug auf Mischungen die Maassbestimmungen (שיעורין):

α) Bei gewissen Mischungen רוב „einfache Mehrheit“, wo es nur irgend einer noch so geringen Mehrheit des Erlaubten bedarf, חד בתרי בטל ולאו דוקא חד בתרי ממש אלא אפי' כל שהוא.

Er schreibt ein Grosses und Breites darüber, dass ja nach Maimonis anderweitigem Kanon bei הל"מ kein Streit (מחלקה) stattfinden kann. Er verwechselt also das Wort מחלקה, welches „Streit“, „Widerspruch“ bedeutet, mit dem hier von Maim. gebrauchten, worunter „Scheidung“ „Eintheilung“ zu verstehen ist, im begreiflichen Zusammenhange mit שיעורין.

β) טעם „der Geschmack“ entscheidet, was bei ungleichartigen, aber indifferenten Substanzen sich in der Regel wie 1 zu 60 verhält; bei besonders intensiven, würzenden Ingredienzien (תבלין דבר חריף) u. dgl. nach einem anderen Maassverhältniss.

γ) כזית כדי אכילת פרס „ein Olivenquantum zu drei Eiern der Mischung“.

Wir wollen nun sehen, was es mit diesen, namentlich in der Speisegesetzgebung eine Hauptrolle spielenden, „הל״מ“ auf sich hat. Wir werden nachweisen, welch' Dunkel [1]), welch' grosse Ver-

[1]) Wie dunkel und räthselhaft lauten doch die Worte in Tossaph. Erub. 21b: מפני מה לא נכתבו וגם בהל״מ לא נתנו כדי שלא ישתכחו. Nach der landläufigen Auffassung müsste die Uebersetzung dieser Worte also lauten: „Warum sind sie (die sogenannten mündlichen Satzungen) nicht aufgeschrieben und auch als הל״מ nicht überliefert worden?“ Antwort: „Damit sie nicht vergessen werden.“ Wahrscheinlich auf dieser fraglichen Stelle basirend, jedenfalls aber damit übereinstimmend, wäre der Ausspruch Maimonis, dass bei den הל״מ keine Vergessenheit stattfindet.*) Was nun dieses Axiom betrifft, so constatiren wir es immer nur, doch discutiren es nicht.*) Denn wir könnten mit vollem Recht einwenden, dass das, was niedergeschrieben und in unzähligen Exemplaren verbreitet ist, weniger Gefahr läuft vergessen zu werden, als das, was nur auf dem wandelbaren Gedächtniss hinschwindender Geschlechter mit wechselvollen Lebensschicksalen beruht. In dem 18 (sage: achtzehn) enggedruckte Quartseiten ausfüllenden Responsum 192 des R. I. Ch. Bachrach (Chawoth Jair), auf welches R. Jes. Berlin zur Stelle uns hinweist, erhalten wir durchaus nicht Aufschluss über diese dunklen Worte, auch nicht in dem Responsum 53 der Sammlung חוט השני dess. Verfassers; Hier wird die Schwierigkeit wohl berührt, Aufhellung und Aufklärung wohl versucht, aber durchaus nicht befriedigend oder genügend gelöst. Musste man nicht, nachdem 7 bis 8 Jahrhunderte über diese Tossaphothstelle hingegangen, verwundert ausrufen לית נגר ולא בר נגר דיפרקינה! Ich aber gestatte mir, die Antwort zu geben: אנא לא נגר אנא ולא בר נגר אנא ופריקנ׳. Ein College, der nicht genannt sein will, ein kritischer Kopf, glaubt, dass die Stelle etwas corrumpirt ist und also lauten müsste: מפני מה לא נכתבו גם הל״מ אלא נתנו? Also: „(Wohl sind andere Lehren nicht), warum aber sind die הל״מ nicht niedergeschrieben אלא נתנו, sondern dem Mose nur mündlich übergeben worden“? Antwort: כדי שלא ישתכחו „damit sie nicht vergessen werden“. Da bleibt ja aber der von uns erhobene Einwurf bestehen, dass ja gerade durch schrift-

*) S. zu beiden Stellen Note 1 am Schlusse d. Art.

wirrung, welch' greifbare Widersprüche auf diesem Gebiete herrschen, und wie die Bezeichnung „הל"מ" anderentheils gar nicht so ernst gemeint war, ja bei manchen Rabbinen von hervorragender Autorität als blosse Hyperbel galt. Wie berechtigt wären wir darum, viele unserer Speisegesetze zu entlasten, da die beschwerlichsten, namentlich die lästigen minutiösen Satzungen bezüglich des Schlachtritus, ebenso wie manche für טרפה geltende pathologische Abnormitäten, wie sie der Talmudismus so kleinlich-skrupulös ausspintisirt, von ihm als „הל"מ" ausgegeben werden.

Hören wir über das Wesen und die Bedeutung der „הל"מ" in erster Reihe die anerkannteste nachtalmudische rabbinische Autorität, nämlich Maimonides. Dieser äussert sich in seiner allbekannten Einleitung zu זרעים wie folgt: „Was hat es mit jenen besonderen Satzungen auf sich, von denen es bei den Rabbinen heisst, sie seien vom Sinai her dem Mose tradirte Vorschriften? Halte Folgendes als Grundsatz fest: „Bei den dem Mose mündlich gegebenen Normen findet in keiner Weise eine Meinungsverschiedenheit, (noch im Laufe der Zeit Vergessenheit statt)[1]). Seit Mose bis auf

---

liche Aufzeichnung der Vergessenheit vorgebeugt würde. Aber מקום הניח לי תכרי להתגדר בו Ich glaube, die Schwierigkeit vollkommen gelöst zu haben: Die drei Worte ברי שלא ישתכחו sind nicht, wie bis auf den heutigen Tag von Allen, als Antwort, sondern zu den früheren Wörtern hinaufzuziehen und noch als Frage aufzufassen: „Warum sind, wenn auch manche andere Satzungen, „auch" גם die הל"מ nicht schriftlich aufgezeichnet, sondern (wie viele andere) nur mündlich übergeben worden אלא נתנו, damit sie (mittels der Niederschrift) nicht in Vergessenheit gerathen?" Also תיקו die Tossaphisten lassen diese Frage unbeantwortet.

[1]) Vgl. Jebam. 77b Stichw. הלכה אני אומר Tossaf.: לאו להל"מ קאמר דא"כ אמאי פלג עליה ר' יהודה? Wie diametral entgegengesetzt äussert sich dagegen Raschi Erub 21b: „Dies sind dem Mose mündlich überlieferte Thora-Lehren, über die, als das Erkenntnissvermögen schwächer geworden und man sie vergessen hatte, zwischen den Weisen Israels Meinungsstreite sich entspannen" אלו דברי תורה שנמסרו למשה על פה שנחלקו בהן חכמי ישראל לאחר שנתמעט הלב ושכחו. Nach Raschi herrschte also bei den Rabbinen sowohl Vergessenheit wie Controverse in Bezug auf sinaitische Traditionen; beide Kriterien des Maim. für eine הל"מ, dass nämlich eine solche nie aus dem Gedächtniss der Weisen geschwunden, noch von ihnen zum Gegenstande entgegenstehender Ansichten gemacht worden, sind demnach seitens Raschis ignorirt, ja geradezu paralysirt.

R. Aschi (Redacteur des Talmud) war unter den Weisen kein Disput darüber, ob die Bibelworte „Auge um Auge“ wörtlich zu nehmen oder als Vorschrift zur Zahlung eines Sühnegeldes aufzufassen seien [1]). Was sich in der Schrift in keiner Weise angedeutet fand [2]), auch nicht aus logischen Schlussfolgerungen resultirte, dergleichen allein wurde mit der Bezeichnung הל״מ belegt.“

הל״מ sind also nach Maim. diejenigen Normirungen, welche der Talmud nicht den Worten der Schrift entnimmt, für welche auch in dieser sich nicht eine leise Andeutung findet; es walte ferner über sie kein Widerspruch und keine Abweichung der Ansichten unter den Gesetzeslehrern ob, denn sie seien etwas fertig Ueberkommenes, speciell Tradirtes und nicht durch Nachdenken und Syllogismen (סברות) Gefundenes [3]). Wie wankend und schwach, wenn dies Verdikt eine richtige Basis hätte, wäre demnach das Fundament der sogenannten הל״מ! Es finden über solche nach

---

[1]) Bekannt ist, dass Maim. hier und im Jad. Hachasakah mit dem, was er im M. N. III. äussert, in Widerspruch geräth. Im letzteren Werke behauptet er ja geradezu, dass nach dem Pentateuch das jus talionis wörtlich und buchstäblich zu nehmen sei und dass erst die Rabbinen die biblisch statuirte Leibesstrafe in ein Sühnegeld umgewandelt hätten.

[2]) Dagegen Falk Cohen (דרישה z. Joreh Deah I): „Obgleich die Schlachtregeln sinaitische Traditionen sind, sind doch einige von ihnen in der Schrift verzeichnet, wie z. B. dass, wenn das Schlachtmesser nicht hin und her gezogen, sondern auf den Hals des Thieres hinabgedrückt wird, dasselbe zum Genusse verboten ist: denn es wird ja nachgewiesen, dass der Ausdruck וישחט nur die Bedeutung von ומשך (an dem Halse des Schlachtthieres mit dem Messer hin- und herfahrend) habe“, אע״ג דהלכות שחיטה הל״מ הם יש מהם שנכתבו בגוף דרשה דמפקינן לקמן מוישחט אין ישחט אלא ל׳ ומשך.

[3]) Ich überlasse es dem Urtheil der Einsichtigen zu entscheiden, ob obiges Raisonnement des Maim. mit seinen Worten im Mischnah-Commentar Kelim XVII, 12 übereinstimmt: „Lass' Dich nicht täuschen, wenn sie gesagt (Maim. denkt hier an den Ausspruch der Tossefta Mikwaoth 5), die Maassverhältnisse (שיעורין) seien nur sopherisch (מדברי סופרים), während wir den Kanon aufstellten, die Maassverhältnisse sind הל״מ; denn was nicht in der Schrift der Thora erörtert ist, wird mit der Bezeichnung „sopherisch“ belegt, obgleich es הל״מ ist.“ Vgl. das Citat, mit einer einzigen kleinen Variante im Ausdruck, bei R. Lippm. Heller zu Oholoth VII, 3.

Maim. keine Controversen [1]) statt, während wir thatsächlich sehr vielen Disputen über eine grosse Anzahl derselben begegnen. Ja, sogar über den Punkt selbst, ob diese oder jene Satzung eine הל״מ sei, gehen die Ansichten auseinander!

Einige Beispiele mögen dies erhärten. Maim. (Verbotene Speisen X, 10) behauptet: „ערלה בח״ל, das Verbot von ערלה ausserhalb Palästinas, sei הלמ [2]), und doch ist im Talmud Streit darüber. R. Asai huldigt allerdings der von Maim. recipirten Meinung, während R. Eleasar (Kidd. 39a) das Gegentheil behauptet, nämlich: אין ערלה בח״ל.

In Themidim und Mussafim X, 6 sagt Maim.: „Es sei eine הל״מ, dass man an jedem Tage des Hüttenfestes eine Wasserspende auf den Altar zu bringen hätte.“ Seine Quelle ist unbedingt Gem. Moed Katon 3b. Dagegen lesen wir Gem. Thanith 2b: „Die Schrift schreibt beim zweiten Tage ונסכיהם, beim sechsten ונסכיה und beim siebenten כמשפטם; da ist also ein ם, י, מ, welche drei Buchstaben zusammengestellt, das Wort מים, Wasser, bilden: dies ist eine Hindeutung dafür, dass die Spende des Wassers eine biblische Vorschrift sei,“ נאמר בשני ונסכיהם ונאמר בששי ונסכיה ונאמר בשביעי כמשפטם הרי מ׳ י׳ ם׳ הרי כאן מים מכאן רמז לניסוך המים מן התורה. Es ist also hier für die Ceremonie der Wasserspende eine mosaische Andeutung (רמז) geltend

[1]) Dasselbe behauptet er im Jad Hach'sakah, Mamerim I, 3: „Bei sinaitischen Ueberlieferungen gab und giebt es nie Dispute“ דברי קבלה אין בהם מחלקת לעולם. Er fügt noch ausdrücklich hinzu: „Findet Meinungsverschiedenheit statt, so ist dies eben ein voller Beweis dafür, dass die Satzung nicht von Mose überkommen ist“ בכל מקום שתמצא בו מחלקת בידוע שאינו קבלה ממשה רבנו. „Von Streit (durch Vergessenheit?) könne dabei nicht die Rede sein.“

[2]) Der Behauptung des Maim. setzt R. Ob. Bartenora (Orlah III, 9) noch die Krone auf, indem er erklärt, nicht bloss ערלה בח״ל אסור sei הל״מ, sondern sogar, dass in zweifelhaften Fällen ausserhalb Palästinas kein Verbot darüber bestehe, ספק ערלה בח״ל מותר. Dagegen spricht sich Bartenora rationeller zu Jadajim III, 3 aus: „Dass man im Lande von Amon und von Moab verzehnten muss, ist הל״מ; doch nicht buchstäblich הל״מ — denn es ist dies ja keine biblische Vorschrift — sondern nur gleichsam eine הל״מ. Die Tossefta aber nimmt an, dass die Mischnah es als wirkliche הל״מ betrachtet.

gemacht, was ja aber nach dem maimonischen Kanon bei einer הל״מ nicht stattfindet[1]). Noch mehr: Die Gem. Thaan. ibid. und Sebach. 110b weist aus der Pluralendung ונסכיה nach, dass es zwei Libationen (נסכים) gebe, nämlich eine Wasser- und eine Weinspende (ניסוך המים und נ׳ יין), also neben dem רמז noch eine grammatische Stütze für die Wasserspende! Die Tossafoth kommen auch wirklich zu dem Resultate: adhuc sub judice lis est, dieser Punkt sei ein strittiger, ולפי זה משמע דאיכא למאן דאמר נ׳ המים דרבנן. Was soll man aber zu dem Kanon des Maim. sagen, der auf dem Gebiete der mosaischen Casuistik als zweiter Mose gilt[2])?

Ein anderes Beispiel. Gem. Succah 44a heisst es: Die Ceremonie der Bachweide am siebenten Tage des Hüttenfestes sei nach R. Jochanan von den Propheten eingesetzt, ערבה יסוד נביאים. Bald darauf aber wird der Einwurf gemacht: „Derselbe Rabbi habe ja diese Ceremonie für eine הל״מ erklärt?“ und die Antwort lautet: „Während des Aufenthaltes in Babylon sei diese sinaitische Tradition betreffs der Bachweide in Vergessenheit gerathen[3]) und von den späteren Propheten auf göttlichen Befehl restituirt worden[4]), שבחום וחזרו ויסדום. Also eine הל״מ gerieth, trotz des Maim'.s Kanon, in Vergessenheit!

---

[1]) Den Tossaphisten (Moed Katon ibid.) stiess anderes Bedenken auf; sie beschwichtigen es mit der Einwendung: Dieses רמז von מ״ם sei nur ein Strohhalm als Stütze,“ אסמכתא בעלמא. Diese Ausflucht würde unserem Maimonides nicht so gelingen, wie l. l. gegen den Einwand von ארץ חטה ושעורה.

[2]) S. die sehr lehrreiche Bemerkung über die Wasserspende bei dem ehrlichen, gründlichen Schriftforscher Reggio in Bechinath Hakabalah, S. 260.

[3]) R. J. Ch Bachrach Resp. 192: „Maim. schrieb ja aber mit gutem Grunde und Verständnisse, dass bei einer sinaitischen Ueberlieferung Vergessenheit in keiner Weise stattfindet,“ והלא כתב בבר הרמב״ם בטוב טעם ודעת דבה״לת לא שייך שכחה בשום אופן.

[4]) Wie rührend-naiv klingen doch solche kindliche Aufschlüsse und phantasiereiche Enthüllungen zur Schlichtung künstlich geschaffener barocker, dialektischer Schwierigkeiten! Was muthet man doch Alles den auf den Talmud Schwörenden zu, als baare Münze und als unbezweifelbare Himmelswahrheit hinzunehmen! S. Note 2, Ende d. Art.

Sehen wir indessen, wie der hochorthodoxe Ascher b. Jechiel [1]). Anf. zu Mikwaoth) über die sogen. הל״מ in eines Andern Namen sich äussert: „Wir finden nirgends, dass die Unbrauchbarkeit manches rituellen Tauchbades als eine הל״מ bezeichnet wird, und fände sich's irgendwo, so bedeutet dieser Ausdruck nur, dass die Normirung gleichsam eine הל״מ wäre. So kann Baraitha Chagiga betreffs der Verzehndung im Ersatzjahre in den Ländern von Amon und Moab nur bedeuten: die Sache sei so klar, wie wenn sie eine הל״מ wäre. Ebenso verhält es sich mit dem Ausdruck באמת אמרו הלכה. Beispielsweise das באמת אמרו הלכה in Verbindung mit dem selbstverständlich doch nur rabbinischerseits aufgestellten Verbote, „am Sabbathe beim Kerzen- oder Lampenlicht zu lesen", kann ja nur bedeuten, die Sache sei so ausgemacht, als ob sie eine הל״מ wäre." Vgl. die damit ganz sich deckenden Verdicte des R. Tam und des daselbst angeführten Jeruschalmi.

So werden hier von unanfechtbaren hochorthodoxen Autoritäten viele sogenannte הל״מ auf ihren wirklichen Ursprung, als eine rabbinische Deutung und blosse Hyperbeln bezeichnet. Maim. aber mit seinem doppelten Wissen und Gewissen, dem philosophirenden und talmudisirenden, giebt mit der einen Hand, was er mit der anderen wieder zurücknimmt. Es ist somit vielleicht nicht zu gewagt zu behaupten, dass er uns weniger durch den Moreh vor-

---

[1]) Ascheri referirt hier freilich blos im Namen des Rabbenu Tham; nun wohl, so haben wir dadurch auf unserer Seite eine noch bedeutendere Stimme! — Beiläufig bemerkt, am Schlusse des Ascheri-Tham'schen Referats ist etwas nicht ganz klar; es scheint sich da eine Unrichtigkeit des Ausdrucks eingeschlichen zu haben. Die Stelle sollte wohl lauten: בירושלמי בתוב אמר׳ ר׳ אליעזר כל מקום ששנינו באמת הל״מ. So findet es sich in der That, in Jerus. Therumoth, II u. Sabb. I, und hierzu wahrscheinlich bemerkt R. Tham im Sepher Hajaschar, und Ascheri stimmt damit überein: אע״ג דאיכא . . . מדרבנן אלא דבר ברור כהל״מ קאמר. Ebenso äussert sich Bartenora Therumoth II, 1: כל היכא דתנינן באמת אמרו כאלו הוא הל״מ אבל לאו דוקא הל״מ שהרי בפ״ק דשבת שנינו באמת אמרו החזן רואה היכן התינוקות קורין ומדרבנן הוא. In der Babyl. Gem. Baba Mezia 60a lautet die Stelle: כל באמת אמרו הלכה היא; die Worte למשה מסיני sind nicht hinzugefügt. Raschi giebt hierzu die Erklärung: באמת אמרו הלכה: מדיהיב טעם למלתיה מפני שמשביחו . . . ש״מ כל היכא דתני באמת הלכה ואין לחסם ילגמגם בדבר. Vgl. R. Lippm. Heller B. Mezia IV, 11.

wärts, als durch Cod. Jad Hachasakah rückwärts geführt hat. Jede noch so vage, barocke, hyperbolische Aeusserung und Einrichtung des Talmud zu einer הל״מ stempelnd, hat er diesem eine Kanonicität beigelegt, die derselbe gar nicht beansprucht hat.

Der allseitig gebildete und sehr gelehrte R. J. Ch. Bacharach weisst in No. 192 seiner vortrefflichen Gutachtensammlung die vielen Irrthümer und Widersprüche des Maim., vor dem er sonst wahrlich eine unbegrenzte Hochachtung [1]) zu erkennen giebt, unverhohlen und unwiderleglich nach. So interpellirt er Maim. beispielsweise darüber, dass dieser כריכת תפלין במטלית zu einer sinaitischen Tradition stempelt. „Wo — fragt R. J. Ch. Bacharach anstandslos — hat er diese Lehre [2]) her?)“

Da wir einmal die הל״מ besprechen, so wollen wir noch zwei, nicht zwar aus Maim., anführen; sie verdienen ihrer Sonderbarkeit wegen hier eine Stelle. In Tanchuma zu 4 M. (ed. Ff. S. 176) lesen wir: „R. Tanchuma berichtet, durch eine ganze Kette von Traditionen bis zu den זקנים, den Nachfolgern des Josua, zurück, es als eine הל״מ überkommen zu haben, dass auf denjenigen, der einen belehrenden Ausspruch nicht im Namen seines Autors wiedergiebt, das Schriftwort seine Anwendung findet (Spr. Salom. XXII, 22): „Beraube nicht den Armen, denn er ist arm.“ Diese sinaitische Ueberlieferung, die sich, curios genug, an einen Spruch Salomo's lehnt, ist inhaltlich wenigstens harmlos, ja, er schliesst eine schöne, wohl zu beherzigende Lehre in sich. Doch ein anderes ist es mit

---

[1]) כי מי עזך שלא יראה ולא יבין מהיבוריו הפלגת ידיעתו בכל התורה עם כל שכע החכמות עד שאמרו עליו ממשה עד משה לא קם כמשה.

[2]) Der kabbalistische Verf. des ס׳ הקנה stellt im Namen seines Lehrers den Ausspruch unseres Maim.'s noch in den Schatten. Er behauptet nämlich, sogar die Art und Weise des Nähens, Schwärzens, Einhüllens der Phylakterien müsse eine הל״מ sein, da dies durchaus nicht vom Verstande befürwortet ist, הן הם שאין השכל מודה בהם. — Klingt das nicht fast wie ein credo quia absurdum? Doch unterschreiben wir gern die Worte Jerus. Peah 1: „Dies will Dich lehren, dass alles das, wofür das Synhedrion die Hingabe unseres Lebens zur religiösen Pflicht macht, sich so für die Dauer erhält, als ob es dem Mose vom Sinai her überliefert worden wäre“ ללמדך שכל דבר שב״ד נותנין נפשם עליו מתקיים כמו שנאמר למשה מסיני.

der folgenden Behauptung in Gem. Pessach. 110b: „Es ist eine הל״מ, dass Eier, Nüsse und Gurken nicht in Paaren gegessen werden dürfen“ שתי ביצים ושתי אגוזים ושתי קישואין הל״מ. Dieses abergläubische [1]) Dictum ist keineswegs unschuldig, nicht blos absurd, sondern verderblich, gottlos. Was soll man zu der offenbaren Blasphemie sagen, solche blöde, finstere heidnische Superstition auf unseren lichtvollen, unsterblichen Lehrer, Vater und Meister der Propheten, auf Mose, auch gar auf den Urquell und Inbegriff aller Weisheit und Heiligkeit, auf Gott selbst, zurückzuführen, während ja so viele Stellen [2]) der heiligen Lehre Israels in den eindringlichsten Worten gegen solch' stupide, abergläubische und verdummende heidnische Ideen und Gebräuche gewarnt wird?! Und nun kommt der Talmud und lehrt gar [3]), Mose, ja Gott, habe traditionell ver-

[1]) Gepaarte Dinge nicht zu essen findet sich im Namen der alten Griechen bei Porphyr, vita Pythagor. angeführt: μὴ ἐσθίειν . . . διδύμων. Vergil Ekl. VIII, 75: „Es erfreut Ungrades die Gottheit, numero deus impare gaudet.

[2]) 5 M. XVIII. 9—13 u. v. a. St.

[3]) Ausser den obengenannten Beispielen, die noch durch viele andere vermehrt werden könnten und die auch dem blödesten und hartnäckigsten Talmudanhänger über Bedeutung und Werth vieler Halachos die Augen öffnen müssen, seien hier noch zwei zur Vervollständigung erwähnt Niddah 45a: בשם שכל התורה כולה הל״מ כך פתותה מבת ג׳ שנים בשרה לכהונה הל״מ. Es handelt sich dort um die Pro- und Restitutionsfähigkeit eines dreijährigen Mädchens. — „Buch der Frommen“, das zwar kein talmudisches Buch im engeren Sinne, aber doch immer auf talmudischem Gebiete eine gewichtige Stellung einnimmt, lehrt § 302: לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים שלא נאמר נגון של תורה לנביאים ולכתובים וכו׳ „Du darfst die Melodie für den Pentateuch nicht für die Bücher der Propheten und Hagiographen, und ebenso wenig vice versa, benutzen, für jede der drei Abtheilungen der Bibel sei die eingeführte besondere Melodie zu beachten: denn Alles dieses ist eine dem Mose vom Sinai her tradirte Satzung“ שהכל הל״מ. Und der aus der Schrift beigebrachte Beweis hierfür? Es heisse bei der Verkündigung der Zehnworte: „Mose redete und Gott beantwortete mit einer Stimme“ משה ידבר והאלהים יעננו בקול. Man begreift nicht, wie ein vernünftiger Mensch auf solch' thörichte Einfälle kommen und den Muth haben kann, sie sinnigen Menschen vorzulegen! Fürwahr mit Channah möchten wir ausrufen (1 Sam. I, 16): מרוב שיחי וכעסי דברתי עד הנה. Weniger aber gilt unser Verdruss und

ordnet, man dürfe Esswaaren nur in ungleicher Anzahl geniessen, da anderweitig dämonenhafte Geister die Speise und den Verzehrenden umgeben und schädigen!

Wenn wir nun von diesen Satzungen und Observanzen, welche, behufs grösseren Gewichts und dauernder Sanction, die Rabbinen so ernst und feierlich mit dem Heiligenschein des Sinai und der Autorität des Mose umkleiden, mit der Schrift ausrufen müssen 2. Könige XVII, 9): ויחפאו בני ישראל דברים אשר לא כן על ד׳ אלה׳ „Sie ergrübelten (Raschi sagt ברא׳) gegen den Ewigen, ihren Gott, Worte, die nicht wahr sind", sollen wir uns so manchen rabbinischen Auffassungen und Anordnungen, die der gesunden Vernunft, dem veredelten Geschmacke oder der geläuterten Sitte widersprechen, noch immer mit verbundenen Augen überliefern?

Lasst uns nun das vom Talmud und von Maim. aufgeworfene Bollwerk der הל׳מ in Bezug auf unseren Gegenstand, nämlich in Bezug auf die verschiedenen Maassbestimmungen (שיעורין) für verschiedene Mischungen (תערובות), in etwas beleuchten. Hier, wie in vielen anderen Fällen, haben die Talmudisten im Volksleben vorgefundene vermeintlich-religiöse Usancen, für die sie einen Anhalt und Hinweis in der Schrift nicht ausfindig machen konnten, als „sinaitische Ueberlieferungen" bezeichnet; wie sie auch zuweilen das, worauf sie selber durch Nachdenken gekommen und als religiös nothwendig oder opportun hielten, in der Schrift aber nicht angegeben fanden, mit dem Namen הל״מ belegten, wofür sie indessen

unser Protest den naiven, unwissenschaftlichen und im einseitigsten Talmudismus geboren und auferzogenen Pilpulisten und Novitäten- (הידושי תורה) Entdeckern, als vielmehr unseren akademisch gebildeten, logisch und kritisch geschulten modernen Theologen, die, soll ich mit Jesaj. sprechen, טח מראות עיניהם מהשביל לבתם oder zu furchtsam sind, es offen auszusprechen, dass die talmudisch-rabbinische Literatur neben dem vielen Schönen, Edlen und Beherzigenswerthen auch viel Unsinniges, Triviales und Absurdes enthält und daher nicht unser ausschliessliches und unfehlbares Gottesbuch sein kann, noch ist. — Und zumal zum Verständniss der Bibel für uns, die wir jetzt durch Fortschritte in der Kritik und Erforschung des orientalischen Alterthums einen besseren Einblick in dasselbe gewonnen haben, sollten wirklich die morschen Krücken und das verschwommene Licht talmudisch-rabbinischer Interpretation ausschliesslich massgebend und unentbehrlich sein?

bisweilen durch eine weithergeholte Deutung eines damit durchaus nicht im Zusammenhang stehenden Schriftwortes eine schwache Stütze (אסמכתא בעלמא) in der Bibel aufsuchten.

Auch wir wollen nachdenken und nachweisen, wie wir uns bei Mischungen erlaubter Speisen mit unerlaubten (תערובות) zu verhalten haben. Doch werden wir dabei selbstverständlich unvoreingenommen und rationell zu Werke gehen und erklären schon jetzt als eines der Ergebnisse unseres reiflichen Nachdenkens und sachlicher Prüfung, dass wir uns, so wenig wie mit so vielen rabbinischen Erweiterungen und Erschwerungen, ebenso wenig mit manchen, gerade auf diesem Gebiete (תערובות) talmudisch concedirten Erleichterungen und weitgehenden Licenzen befreunden können.

Gehen wir also an die Prüfung der speciellen Normirungen!

Der Talmud und nach ihm die Casuisten entscheiden, dass bei den Mischungen trockener fester Substanzen von gleicher Art (d. i. von gleichem Geschmack), wenn die verbotene nicht herausgefunden und entfernt werden kann, lediglich die Mehrheit massgebend ist, wäre selbst der Genuss der verbotenen Substanz mit Kareth belegt. Nicht einmal rabbinisch ist die Mischung verboten, wenn die erlaubte Speise auch nur um ein verschwindend geringes Quantum die Mehrheit bildet: . . . תערובות יבש ביבש מין במינו דעת רוב הפוסקים שבטל האיסור ברוב אפי' ברוב כל שהוא אפי' מד"ס ואפי' באיסור כרת.

Der Grund dieser sehr befremdlichen Licenz ist, weil hier, wo ein Amalgamiren, eine gegenseitige Durchdringung nicht stattfindet, die erlaubte Substanz, die äusserlich durchaus unerkennbar, allein genossen werden und man bei jedem Stück, das genossen wird, sich einbilden kann, das eben zu geniessende Stück sei das erlaubte בתערובות יבש ביבש אפשר לאכול ההיתר לבדו בלתי מעורב עם דאסור ובכל אחד מן ההתיכות שהוא אוכל אפשר לומר שהוא של היתר.

Wir stehen nicht an, diese Normirung als eine mehr als ungerechtfertigte, als juristische Casuistik, als sophistische Dialectik zu bezeichnen; sie ist keine gewissenhafte Auffassung und Klarlegung einer religiösen Vorschrift, sondern eitle Selbsttäuschung

oder noch etwas Schlimmeres [1]). Denn, wenn auch bei jedem einzelnen Stück, das ich eben geniesse, angenommen werden kann, dies gerade sei nicht das verbotene, so ist es doch aber gewiss — wie nur irgend etwas gewiss ist — dass ich bei alledem verbotene Speise geniesse, wenn ich die ganze Mischung verzehre. Ebenso sophistisch und verwerflich finden wir das Auskunftsmittel: „es sollen die einzelnen Stücke von mehr als einem Individuum verzehrt werden", weil so jeder sein Gewissen damit beschwichtigen könne, nicht er, sondern der Andere habe das verbotene Stück verzehrt. Denn auch in dieser Weise ist es ja sicher, dass einer der Verzehrenden Verbotenes geniessen wird [2]). Nicht minder leichtfertig und eitle Selbsttäuschung ist auch der noch überdies ertheilte Rath, man solle mindestens ein Stück dieser Speise unverzehrt lassen, weil so angenommen werden kann, dieses sei das verbotene. Denn ebenso gut möglich ist ja auch der gerade umgekehrte Fall, dass nämlich das zu verzehrende Stück das unerlaubte und das ungenossen bleibende das gestattete ist. Wird unter solchen Umständen irgend Jemand, der gerade denkt und es ehrlich mit religiösen Vorschriften meint, durch derartige Winkelzüge und Seitenthüren [3]) sich mit seinem Gewissen und Glaubenssatzungen abfinden können und wollen?

Freilich, wenn man mit einer Fraction von Talmudisten annimmt, die biblischen Ceremonialgesetze hätten keine intelligenten oder sittlichen Ausgangspunkte oder Endzwecke, sondern seien blosse גזרות, Absolutismus-Decrete, dann ist die erwähnte Nor-

---

1) Hier wahrlich gilt Jes. VII, 13 המעט מכם הלאות אנשים כי תלאו גם את אלהי. Am liebsten möchte ich diese Worte mit einem Anonymus übersetzen: „Ist es euch zu wenig, Menschen zu narren, dass ihr auch Gott narren wollet?"

2) Ueber ähnliche, nur auf Fictionen und Selbsttäuschung beruhende Auskunftsmittel s. Note 3 am Schlusse d. Art.

3) Die oben ventilirten und anderweitigen „Winkelzüge" und „Seitenthüren", die von einigen, nicht etwa von allen Rabbis, im Talmud — s. unsere Verwahrung o. S. 121 u. 122 — statuirt werden, wir aber auf's Categorischeste perhorresciren, beziehen sich nur auf gewisse Ceremonial-, aber nicht auf Moral- und Sittengesetze; hier ist mehr die mens sana vorherrschend.

mirung begreiflich. Denn alsdann kommt es ja nicht auf die Sache selbst, auf die Wirklichkeit an, sondern nur auf den Schein und Schatten, auf die Etiquette und den Namen [1]), welche allerdings durch die Mischung andere geworden. Mit der Mischung hat das Kind, die Substanz, gleichsam einen neuen Namen [2]) und mit diesem einen Wechsel der Natur erhalten! Wer aber der Ansicht ist, dass die biblischen Vorschriften nicht für sclavischen Gehorsam und mechanische Uebung, sondern für ethische Zwecke und aus vernünftigen Gründen gegeben [3]), der wird mit Regeln und Paragraphen wie חד בתרי בטל sich niemals einverstanden erklären können.

Bei לח בלח, d. h. bei Mischungen von flüssigen, sich gegenseitig durchdringenden und ineinander verschmelzenden Substanzen (wozu auch Mehl gehört), verhält es sich nach talmudischer Ansicht also: sind die Substanzen gleichartig (מין במינו) — und zwar heisst hier gleichartig, was desselben Geschmackes ist — so sei biblisch wiederum die Mehrheit massgebend (ברובא בטל). Die Rabbinen aber traten hier fürsorglich ein und bestimmten das Verhältniss von 1:60, damit man nicht auch bei ungleichartigen Sub-

---

[1]) Diese extravagante Theorie hat wirklich in der Decision Geltung erlangt. Bei Mischungen stellt Isserles J. D. § 98, Glosse 2, die Regel auf, dass gleichnamige Substanzen als gleichartige zu betrachten sind, auch wenn der Geschmack ungleich ist, und umgekehrt, ungleichnamige als ungleichartige angesehen werden müssen, auch wenn der Geschmack derselbe ist, denn der Name entscheidet וז"ל בתר שמא. S. Note 4 am Schlusse d. Art. Muss man nicht über solche Normirung die Hände zusammenschlagen? S. jedoch das Richtigere ibid. bei Sabthai Cohen und Peri Chadasch.

[2]) Bekanntlich spielt diese schrullenhafte Anschauung auch auf einem anderen Gebiete eine bedeutende und heidnisch-abergläubische Rolle: man denke nur an die absurde Namensänderung in Krankheitsfällen; durch שנוי השם „Namensveränderung" erhofft man einen günstigen Verlauf der Krankheit.

[3]) So dachten alle denkenden Bibelforscher, z. B. A. b. Esra in seinem Jessod Moreh: „Wie sollen die Völker, nach der biblischen Verheissung (5. M. IV, 6—8), unsere Satzungen gerecht, weise und vernünftig und uns Israeliten, die wir diese Satzungen üben, eine weise und vernünftige Nation nennen, wenn diese Satzungen gar keinen Grund hätten, sondern nur willkürliche Befehle wären? S. Note 3 am Schlusse d. Art.

stanzen (d. h. die ungleichen Geschmackes sind) nach blosser Mehrheit entscheide (גורו מין במינו אטו שאינו מינו).

Wir unsererseits können nicht glauben, dass hier der Rabbinismus mit seinem מין במינו בטל ברוב, das er erst nur wegen der angegebenen Befürchtung der Verwechselung anders normirt, mit dem Geiste der biblischen Gesetzgebung harmonire. Denn das Motiv für gewisse Speiseverbote ist ein psychisches oder ethisches: „Ihr sollt eure Seele nicht herabwürdigen" (3. M. XI, 43)[1]). Wird aber nicht dem flagrant entgegengehandelt, wenn man nach jener rabbinischen Regel verfährt? Denn wenn auch in der Mischung der Geschmack ein gleichartiger ist, so nehme ich ja doch die wesentliche, nicht alterirte Masse verbotenen Nahrungsstoffes in mich auf. Ist es sittlich-religiös, da, wo es sich nach den Aussprüchen der gewiegtesten und erleuchtetsten Bibelforscher um טהרת הנפש, um Seelenreinheit handelt, in Bezug auf unser besseres, edleres Theil[2]) so wenig scrupulös zu sein und uns mit einer fadenscheinigen Selbsttäuschung zufrieden zu geben[3])? Wird der rationelle Physiker sich mit solch leerem Schein und eitler Vorspiegelung begnügen und nicht vielmehr seine Pflegebefohlenen dadurch vor Schaden zu sichern suchen, dass er sorgfältig (chemisch) prüft, bei welchem Quantum eine nachtheilige Substanz in der Mischung ihre schlimme Wirkung verliert?

Wie der Rabbinismus bei flüssigen ungleichartigen Mischungen לח בלח מין בשאינו מינו normirt, ist bereits oben erwähnt.

---

[1]) S. die anderen hierher gehörigen Stellen aus der Bibel und manchen religions-philosophischen Schriften, auch dieselbe Note 3, S. 428 am Schlusse d. Art.

[2]) Und selbst wenn manches Speiseverbot nach manchem Schrifterklärer ein sanitäres Motiv hätte, würden diese unsere Einwände voll berechtigt sein.

[3]) Man nenne mich also nicht — wie schon an einer früheren Stelle monirt — ein בית דין שריא, als ob mein Streben überall dahin gehe, nur Licenzen zu schaffen. Wie hier, so habe ich oben und werde auch unten manchen talmudischen Erleichterungen, die den Bibelquellen oder der Gewissensstimme widersprechen, nicht das Wort reden, sondern erschwerend normiren.

Stehen wir aber in solchen Fällen (bei Mischungen) darum rathlos da, wenn wir auch die sog. הל"ב zurückweisen und von jeder, aus der Schrift künstlich abgeleiteten Massbestimmung abstrahiren? Keineswegs! Denn der gesunde nüchterne Menschenverstand mus uns ja sagen, dass es am vernünftigsten und zweckmässigsten sei, einen Sachverständigen darüber zu Rathe ziehen, in welchem Grössenverhältniss das Erlaubte zu dem Verbotenen stehen müsse, wenn die letzte Spur der Wirkung des letzteren auf das erstere als völlig geschwunden betrachtet werden könne. Und das Verdict eines solchen competenten Fachmanns würde für uns entscheidende Kraft besitzen, — wie ja auch der Talmud selbst, Laie auf vielen Gebieten, sich oft je nach den Umständen bei Sachverständigen für rituelle Fälle Rath erholt. (s. oben S. 237 u. 377.)

Der Talmudismus discutirt ferner die Frage טעם כעיקר דאורייתא או מדרבנן „wenn der Geschmack einer unerlaubten Speise, aber ohne deren wesentlichen Bestandtheil an sich, in einer erlaubten vorhanden, ist die Mischung biblisch oder nur rabbinisch verboten?" In ersterem Falle wäre nach dem bekannten Kanon [1]), wenn ein Zweifel obwaltet, erschwerend zu entscheiden, in letzterem hingegen der erleichternde Gesichtspunkt massgebend. Nun, für טעמו ולא ממשו דרבנן spricht sich (in der Gemara) Rāba im Gegensatz zu Abbaje aus, und bekanntlich wird ja im Talmud zumeist nach Rāba gegen Abbaje entschieden [2])! Ferner vertreten die grössten Geisteslichter unter den Decisoren, wie Jizchaki, Maim., Nachm., Ahron Halewi und Nissim, die Ansicht, dass die fragliche Mischung nur rabbinisch und nicht biblisch verboten sei. Wir könnten somit gerade vom talmudischen Standpunkte oft erleichternd entscheiden. Doch wird jeder ernste Theologe solche auf blosser Dialektik beruhende Licenzen ebenso sehr zurückweisen, wie er gegen Erschwerungen desselben Charakters protestiren wird.

Als unhaltbar zurückweisen müssen wir indessen auch den Beweis, den die entgegengesetzte Ansicht, dass nämlich die qu. Mischung biblisch verboten sei, aus der Schrift beibringt, und worauf

---

[1]) ספק דאורייתא לחומרא ספק דרבנן לקולא.

[2]) הלכתא כרבא לגבי אביי בר מיע"ל ק"ג.

sich namentlich die den jüdischen Küchenhaushalt so mannigfach belästigende Verordnung von zweierlei Geschirr [1]), d. i. für Fleisch- und für Milchspeisen, gründen soll. Es ist die Schriftstelle 4 M. XXXI, 23, wo der Befehl ertheilt wird, dass die von den Midianiten erbeuteten Geräthe je nach deren früherer Verwendung durch Ausglühen oder Bespülen für Israeliten brauchbar gemacht werden sollen. „Wozu das — fragt die erwähnte Ansicht — wenn nicht, um den etwaigen Geschmack, den die Gefässe enthalten, zu entfernen? Folglich ist schon der blosse Geschmack verbotener Speisen biblisch verpönt.“ Offenbar aber handelt es sich hier nicht entfernt um die Beseitigung des Geschmacks verbotener Speisen, sondern um die Reinigung der Gefässe von der Unreinheit, die ihnen durch die Berührung mit Leichnamen [2]), anhaftete. Dies beweist ja auch die Vorschrift אך במי נדה יתחטא, „die Lustration muss noch mit Sprengwasser vorgenommen werden,“ eine Vorschrift, die ja ganz besonders von Leichenverunreinigungen gilt. Deshalb mussten die Israeliten überdies ihre Kleider waschen (ibid. 24). Es ist auch die Conjectur nicht zu gewagt, dass die Lustration der Geräthe wegen ihres früheren Gebrauchs zum Götzencult, welches ebenfalls als verunreinigend galt [3]), vorgeschrieben wurde [4]).

[1]) קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב Tossephta Terum. 8.

[2]) Wir werden beim interconfessionellen Gesichtspunkte nachweisen, dass auch in Zeiten, da die anderen ceremoniellen Satzungen ignorirt wurden, die Satzungen über Rein und Unrein doch Beobachtung fanden, und zwar auch bei anderen orientalischen Völkern, wie in Sommers lehrreicher Abhandl. über „Rein und Unrein“ zu erfahren.

[3]) Heisst es doch in der Mischnah Sabb. 9a: מנין לעבו"ם שמטמאה במשא כדה שנאמר וכו'.

[4]) Dasselbe Schwanken, ob die Reinigung wegen Leichenberührung oder wegen Götzencults vorgeschrieben war, hat auch bei der Stelle 1 M. XXXV, 2 statt: „Schaffet die fremden Götter in eurer Mitte fort und reinigt euch und wechselt eure Kleider“! Wohl geht dem „reinigt euch“ unmittelbar voran „schaffet die fremden Götter fort“; aber einige Verse früher lesen wir: „Und die Söhne Jakobs kamen zu den Erschlagenen“. Auch Nachm. giebt diesem Zweifel Ausdruck: להטהר מטומאת ע"ז או מן ההללים שהרגו. — Beiläufig bemerkt, diese Lustrationen von Götzencultgegenständen waren symbolischer Natur. Ruft ja der

Auch Raschi giebt zu, dass es sich nach dem einfachen (d. h. richtigen) Wortsinn lediglich um eine levitische Lustration handelt לפי פשוטו חטוי זה לטהרו מטומאת המת: nach seiner Gewohnheit aber geht er auch auf den דרוש, die talmudischen Deuteleien und Weiterungen, ein. Zu V. 22: „Jedoch das Gold u. s. w." bemerkt er: „obgleich Moses nur betreffs der Verunreinigung Vorschriften gab, so bleibt doch noch die Warnung bezüglich der Entfernung des zurückgebliebenen verbotenen Geschmacks . . . ihr dürft nämlich die Geräthe selbst nach ihrer Lustration von der Todtenverunreinigung nicht benutzen, bis ihr sie auch von dem Eingesogenen (dem Geschmack) der nicht rituell getödteten Thiere [1]) (נבלות) befreit". Um uns aber in Kürze ein unwiderlegbares Urtheil über die Extravaganzen der talmudischen Exegese im vorliegenden Fall zu bilden, brauchen wir nur die Worte nachzulesen: ורבותינו אמרו אך את הזהב לומר שצריך להעביר חלודה שלו „das Wort „jedoch" אך vor „das Gold" deutet an, dass man auch den Rost entfernen müsse."!! שמו על ואת ושערו über solche Schriftdeutung.

Auch S. D. Luzzato im Hamischthadel z. St. weist überzeugend nach, dass es sich hier um levitische Lustration handelt, nicht aber um Reinigung vom Geschmack verbotener Speisen. „Denn — sagt er — sie hatten wohl Armbänder und Ringe von Gold, aber doch nicht silberne und goldene Töpfe [2]). Und — fährt er fort —

---

der Psalmist aus (LI, 9): „Entsündige mich (wie) mit Ysop, dass ich rein werde." Gab es aber eine schwerere Sünde als den Götzendienst, mit dem in jenen Zeiten alle anderen schwersten Vergehungen verbunden waren? Wie man also von Verunreinigung durch Todtenberührung vermittelst Abspülens mit Sprengwasser (מי נדה) und vermittelst des gesammten Apparats von Ceremonien bei der „rothen Kuh" sich reinigte und entsündigte, so symbolisirte man sich auch bei den zum Götzencult benutzten Geräthen der Midianiten ihre legitime Wiederherstellung durch die vorgeschriebene Lustration. Dies, und nicht die talmudische Auslegung, ist die Bedeutung von געולי מדין.

[1]) Warum nicht auch der unreinen Thiere (בהמות טמאות)?

[2]) Luzz. hätte ja noch schlagender sagen können: Sind denn ibid. V. 20 auch die Kleider von Wolle, Haaren und Leder wegen des in ihnen haftenden Geschmacks von verbotenen Speisen als reinigungsbedürftig erklärt worden?

können die Worte „Sprengwasser“ (מי נדה), die so klar auf die Asche der „rothen Kuh“ hinweisen, anders als mit levitischer Unreinheit in Verbindung gebracht werden? Es seien aber die Lustrationen für die Geräthe dort verschärft und verdoppelt worden zur Abschreckung wegen des Götzendienstes der Midianiten, dem die Israeliten so ergeben waren [1])“.

Doch wozu bedarf es erst der weitläufigen Beweisführung? V. 19 macht es ja über allen Zweifel klar, dass es sich an unserer Stelle um Verunreinigung durch Leichenberührung handelt: „Lagert ausserhalb des Lagers sieben Tage lang. Jeder, der eine Person erschlagen oder einen Erschlagenen berührt hat, entsündige sich am 3. und 7. Tage, ihr und eure Gefangenen.“ Und unmittelbar hieran schliessen sich die verschiedenen Vorschriften über die Reinigung der Gefässe.

Wie wir also sahen, verpönt der Talmud eine Speise, die in einem Geschirr bereitet wurde, in welchem zuvor eine verbotene Substanz gekocht worden. Hat jedoch dies innerhalb 24 Stunden nicht stattgefunden, so — mirabile dictu! — erlaubte er jene, weil der nach einem solchen Zeitraume entströmende Geschmack ein depravirender ist, der nach talmudischer Fiction biblisch verstattet sei נותן טעם לפגם מותר. Diesen sonderbaren Kanon leitet der Talmud folgendermassen aus der Schrift ab. Es heisst 5. M. XIV, 21: „Ihr sollt Gefallenes nicht essen, dem Fremdling in Deinen Thoren magst Du es zu essen geben,“ daraus ist zu schliessen: nur wenn das Gefallene noch so beschaffen, dass es sich zur Speise für den Fremdling eignet, ist es verboten. Befindet es sich aber in einem Zustande der Verwesung, dass es auch der Fremdling verschmäht [2]), so heisst es nicht mehr Gefallenes; also ist es — wer sollte über eine solche Schlussfolgerung und solche Licenz sich nicht entsetzen?! — dem Israeliten zu essen

[1]) S. Note 6 am Schlusse dieses Art. S. 428.

[2]) Die Gemara hätte ja in ihrer Art der Consequenzmacherei noch weiter gehen können. Es heisst 2. M XXII, 30: „Zerrissenes sollt ihr nicht essen, dem Hunde magst du es vorwerfen“; was sich noch zur Speise für den Hund eignet, das heisst טרפה, und ihr dürft es nicht essen; verschmäht es aber bereits der Hund, so . . . risum teneatis!

gestattet [1]); נבלה הראויה לגר קרויה נבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה. Von dieser Prämisse aus stellt die Gemara den so eben genannten allgemeinen Kanon auf: נותן טעם לפגם מותר „was einer Speise einen depravirenden Geschmack beibringt, lässt die Speise als erlaubt gelten".

Wir haben von dem Geiste und der Aesthetik der hl. Schrift eine bessere Meinung, als dass wir annehmen könnten, der Gesetzgeber habe gerade das Schlechte, das Depravirende, Anwidernde zum Genusse verstattet oder als Grund für die Gestattung des Genusses betrachtet.

Von den vielen diesbezüglichen Stellen in der rabbinischen Literatur citiren wir nur, etwas abgekürzt, das Raisonnement des R. A. Halewi im Chinnuch 472: „Die Schrift hat nur solche Speisen verboten, die für den Menschen noch geniessbar sind, hat aber nicht solche verboten [2]), die ein menschliches Wesen anwidern und lediglich wie Staub zu betrachten sind [3]). . . . Hieraus haben unsere Weisen s. A. geschlossen, dass, wenn irgend ein ekelhaftes Reptil in einen Topf fällt, der Inhalt erlaubt ist, nachdem man das Reptil entfernt hat, auch wenn dieses einen Geschmack zurücklässt, und wenn auch den Inhalt nicht wie 60:1 sich verhält". Weil es ekelhaft ist und den Inhalt depravirt, deshalb ist dieser nicht verboten!! Soll man über eine solche Theorie mit Demokrit lachen oder mit Heraklit trauern? Zu welcher Sophistik und sklavischer

[1]) Wenn mich mein Gedächtniss nicht irre führt, sagte einmal ein gefeierter christlicher Gelehrter, der eher Philo- als Antisemit war: „Auch das nachbiblische Judenthum hat herrliche Lehren und Maximen, aber — ohne Auswahl — liess es sich zuweilen von seinem späteren Schriftthum mit dem Nessus-Gewande des Lächerlichen und Absurden bekleiden," (Talmudismus und Rabbinismus theilen darin mit allen anderen theologischen und profanen Erzeugnissen das Geschick: im Laufe der Jahrhunderte haben sich viele Quisquilien angesammelt und so die ursprünglich lautere und fassliche Lehre und Gesetzgebung vielfach verunziert und entstellt.)

[2]) Correcter wäre איבור statt des Wortes חיוב, dessen sich Chinnuch an dieser Stelle bedient.

[3]) Nein, nicht Staub! Ekelerregendes ist doch noch etwas ganz anderes. Wozu dieser Euphemismus?!

Nachtreterei verirrt sich hier ein Mann, der sonst für die biblischen Gesetze der verschiedensten Art ethische Motive aufzustellen sucht und keine einzige Vorschrift als auf göttlichem Absolutismus beruhend ausgiebt. Gerade „ein Aas, das selbst vom Fremdling verschmäht wird", (נבלה שאינה ראויה לגר) muss doch wahrlich dem Israeliten, dem zu theokratischer Heiligkeit berufenen Volke, um so mehr verpönt sein! Und was wird denn aus dem emphatischen Ausspruch לאתשקצו את נפשתיכם „ihr sollt euch nicht durch ekelhafte Genüsse entwürdigen", wenn er auf den Genuss verwester Aeser keine Anwendung findet? R. A. Halewi selbst wirft zwar diese Bedenken auf, aber doch nicht im Entferntesten befriedigend kann seine Widerlegung sein, „dass eine geringe Quantität von jenem Mahnruf nicht betroffen sei" מישוט כזה ליכא משום בל תשקצו דכל דבר שהוא דבר מישוט כזו ודאי ליכא משום בל תשקצו ומותר לבתחילה. Nimmt es doch der Rabbinismus sonst mit der geringsten Quantität bei verbotenen Speisen so scrupulös genau; doch die grösste Quantität des Geschmackes eines verpesteten Cadavers (נבלה מסרחת) verstattet er unbedenklich und gar noch auf biblischem Grunde! — Um wie viel rationeller spricht sich doch R. Akiba in Aboth de R. Nathan 26 aus. — Der Sinn des hier offenbar etwas corrumpirten Textes ist unzweifelhaft: „Wer Speisen geniesst, die dem Körper nicht conveniren, begeht eine dreifache Sünde: er entwürdigt sich und die Speise und spricht eine unstatthafte Benediction."

Hören wir doch eine Aeusserung [1]) des hochorthodoxen Nachm.: „Im Allgemeinen gehören alle verbotenen Speisen zu den herabwürdigenden, darum brauchen hier (5. M. XIV) nicht die einzelnen Reptilien als verpönt aufgezählt zu werden; denn es ist selbstredend, dass jeder civilisirte Mensch sich mit Abscheu davon abwendet." Liegt nicht in diesem Raisonnement, wenn auch unbewusst, die schneidigste Verurtheilung der Maximen, dass „ein Aas, das selbst den Fremdling anwidert, und ein in Fäulniss übergegangenes Aas nicht Aas genannt werden und darum zum Ge-

[1]) Obgleich schon oben citirt und besprochen, ist es doch angezeigt, sie auch in Bezug auf die vorliegende Materie zu bringen.

nisse gestattet sind" נבלה שאינה ראויה לגר נבלה מברהת אינה קרויה נבלה? Aber auch Nachm., wie so mancher Andere, war naiv und in der blinden Anbetung des Talmud befangen genug, dessen absurden und allem gesunden Menschenverstande hohnsprechenden Syllogismen beizustimmen, anstatt die natürlichen und nothwendigen Consequenzen seiner eigenen richtigen Auffassung der biblischen Speisegesetze zu ziehen.

Wie wir nun diese rabbinischen Erleichterungen und Genusserlaubnisse entrüstet zurückweisen, so protestiren wir auch gegen die mancherlei Erschwerungen des Rabbinismus auf dem Gebiete der „Mischungen" (תערובות). Zu diesen gehört namentlich die Normirung, dass bei המץ während des Passahfestes [1]), דבר שיש לו מתירין ,ודבר המיעמיד u. dgl. selbst das Maassverhältniss von 1:1000 von keinerlei Belang ist," אפילו באלף לא בטל. Solche und ähnliche in's Ungeheuerliche gehende Uebertreibungen und Erschwerungen (חומרא יתירה) haben im Geiste der Bibel keinen Grund und Boden, sind blosse Fictionen und Sophismen und daher mit vollstem Rechte zurückzuweisen.

Wir haben uns schon oben dahin geäussert, dass wir bei „Mischungen" (תערובות) oder „Maassbestimmungen" (שיעורין) keine „sinaitisch dem Mose anvertraute Tradition" (הל"מ) anerkennen. Wir müssen in solchen Fällen auf die chemische Wissenschaft recurriren. Stimmt diese mit dem Verhältniss 60:1 des Talmud überein, so mag es sein Bewenden dabei haben; wo und wann sie aber anders entscheidet, ist das Licht und Gewicht der Wissenschaft, und nicht die laienhafte rabbinische Düftelei und Systemmacherei unsere leitende Autorität [2]). So will es der gerade

[1]) Für diesen Rigorismus werden zwei Gründe angeführt: entweder 1) „das Volk, während des ganzen Jahres hindurch zu sehr an den Genuss des Gesäuerten gewöhnt, müsse am Passah in diesem Punkte um so straffer in Schranken gehalten werden", — eine Art von Belagerungszustand auf ceremoniellem Gebiete, der weder berechtigt noch erspriesslich ist; oder 2) „weil der Genuss des Gesäuerten am Pessach mit der schweren Strafe von כרת belegt ist"; — dann müsste ja aber bei Inschlitt und Blut derselbe Rigorismus gelten!

[2]) R. L. da Modena sagt bezüglich der „Mischungen" (תערובות) „Ist die verbotene Substanz eine trockene und erkennbare, so entferne

und gesunde Menschenverstand, der Wortlaut und Geist der Bibel, der Machtspruch gewissenhafter und erleuchteter Frömmigkeit und die Lehre und das Beispiel mancher Heroen im Talmud selbst, wie wir wiederholt gezeigt.

Antiquarischer Gesichtspunkt.

Wie die jüdische Speisegesetzgebung überhaupt, so hat auch die Reinigung und theilweise Verpönung der Geräthe, in denen Unerlaubtes bereitet wurde (s. o. S. 403) ihr Analogon bei anderen alten Völkern des Orients.

Wir lesen im Gesetzbuch des Manu V, 110 (wir citiren nach Munk's „Réflexions", cinq. livre des lois de Manou): „ . . écoutez aussi la loi de pureté pour les differentes choses inanimées. 111. Les sages ont dit, que la purification des métaux luisans, des perles et de tout ce qui est fait de pierre, s'éffectue par les cendres, l'eau et la terre. 112. Un vase d'or sans enduit [1]) se purifie par l'eau . . . 112. C'est par la réunion du feu et de l'eau que naissent l'or et l'argent; c'est pourquoi leur purification s'effectue le mieux par leurs éléments."

---

man sie; ist sie flüssig oder sonst unentfernbar, so untersuche man, ob sie sich im Gemische spürbar machen kann, dann ist dies zum Genuss nicht zu verstatten." Dies ist unseres Dafürhaltens eine vernünftige Entscheidung, welche jeder Denkende und nicht von talmudischer Parteischolastik Befangene unterschreiben wird. — Reggio bemerkt: „Wer noch selbständig denkt, mag sich sein Urtheil über die 87 Paragraphen bilden, die im Schulchan Aruch über unser fragl. Thema abhandeln." Meine Zählung brachte nur einige 70 Paragraphen zusammen.

[1]) Hier werden wir an die Minutiosität des Rabbinismus erinnert כלים המשוחים ושוטים באבר „Geräthe, die bestrichen und mit Blei ausgelegt sind". Vgl. noch Pess. 30b. Auffallend ist, dass Manu sich gar nicht über irdene Geräthe äussert; dagegen behauptet die Gem. l. l.: התירה מעידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם „für irdnes Geschirr, das zu unerlaubten Speisen benutzt worden, giebt es keine Wiederherstellung." Einige Jahrhunderte vor dem Talmud meinte schon Horaz (Sat. I, 2, 69): Quo semel est imbuta recens, servabit odorem testa diu. „Lange wird das irdene Geschirr den Geruch bewahren, womit es zuerst durchzogen wurde."

Wir finden hier also noch speciellere Observanzen, wie ja auch sonst das Speisegesetz der Hindus scrupulöser als das biblische ist, da es sich auch auf die Pflanzenwelt erstreckt. Das Motiv für die Lustration durch die beiden entgegengesetzten Elemente, Feuer und Wasser, weil Gold und Silber durch Feuer und Wasser entstehen, ist Manu eigenthümlich.

„114. La purification des vases de cuivre, de fer, de laiton, d'étain . . . s'opère convenablement avec des cendres, des acides et de l'eau." — Hier finden wir, merkwürdig genug, auch Asche als Medium der Lustration, wie 4. M. XIX. 17 und XXXI, 23.

Die Egypter, Schüler der Hindus, berührten nach Herodot II, 41 (s. Note 7 am Schlusse dieses Artikels S. 428) kein Geräth eines Griechen und genossen keine Speise, wenn sie mit dem Messer eines Griechen geschnitten wurde, weil es vielleicht zu unreinen Speisen benutzt worden. Ein Egypter küsst keinen Griechen auf den Mund. (S. Rosenm. Morgenl. I. S. 206.)

Plutarch (de Iside c. VII) berichtet: „Manche Egypter essen nicht Fische, welche geangelt wurden, weil die Angel mit Unreinem könnte in Berührung gekommen sein."

Aber nicht blos bei den Orientalen, auch auf dem Boden des klassischen Alterthums sind dergleichen Lustrationen heimisch. Die erste Stelle unter den Reinigungsmitteln nimmt das Wasser ein: καθαρὸν, ἀβλαβὲς ὕδωρ aus einem Quell oder Fluss, also wie in der Bibel (3. M. XIV, 5; 4. M. XIX, 17 u. a. St.): מים חיים Liv. I, 45: Quidnam tu, hospes, paras? inceste sacrificium facere? quin tu ante vivo perfunderis flumine? Verg. Aen. II, 719: donec me flumine vivo abluero.

Neben dem Wasser wurde ebenfalls Asche angewendet, namentlich Opferasche; Vergil Ecl. VIII. 101—102: Fer cineres Amarylli, foras, rivoque fluenti — Transque caput iace.

Ebenso wie in der Bibel gilt auch bei den Römern und Griechen das Feuer als purgamentum, κάθαρμα; Verg. Georg. I, 87: Sive omne per ignem excoquitur vitium. — Ovid. Fast. IV, 785: Omnia purgat edax cinis.

Und wiederum, wie im pentateuchischen Ritus, sehen wir auch hier beide Elemente, Feuer und Wasser, als Reinigungsmittel ver-

einigt. Plut. in der Schrift περὶ αἰτιῶν Ῥωμαικῶν sagt, dass bei den Römern die Braut Feuer und Wasser berühren müsse, ὅτι τὸ πῦρ καθαίρει καὶ τὸ ὕδωρ ἁγνίζει. Auch das ramo felicis olivae lustravit (Aen. VI, 230) erinnert an die mosaisch vorgeschriebene Reinigung mit Ysop, das bei mancher mosaischen Lustration eine Rolle spielt.

Der Artikel תערובות bietet ausser dem antiquarischen, den wir soeben besprochen, für die anderen Gesichtspunkte, die wir bei den früheren Speisegesetzen zum Theil ausführlich erörterten, zum Theil wenigstens streiften, nichts von besonderem Interesse. Aber wir können nicht umhin, hier eine allgemeine Betrachtung zu dem Bisherigen hinzuzufügen.

Wir haben in dem eben abgeschlossenen Artikel תערובות Gelegenheit gehabt, zu erkennen und zu constatiren, in welchem Grade der Talmud oft übertreibt, wie er nicht selten die scheinbar geringfügigsten Gebräuche (auch offenbare Missbräuche) zu „sinaitischen Traditionen“ (הל״מ) stempelt. Vielleicht setzte er stillschweigend als selbstverständlich voraus, dass man viele seiner Aussprüche für das nehmen wird, was sie wirklich sind, für Hyperbeln [1]) לשון הבאי ,גוזמא בעלמא mehr für anregende Causerien, als wie für ernstgemeinte Axiome.

Wenn nun aber so Vieles, was vom Talmud auf Moses und Gott zurückgeführt wird, seinen menschlichen, nachmosaischen, nachbiblischen Ursprung nicht verleugnen kann, wie sollen wir demjenigen Theile der talmudischen Halacha, der jenes hochklingenden Titels (הר״מ) entbehrt, eine zwingende Kanonicität oder gar unfehlbare Autorität beimessen? Dennoch aber ist dies seitens Maimonides geschehen, obgleich ihn nichts, nicht einmal ein etwaiger

[1]) Chul. 90b.: „Die Thorah spricht in Hyperbeln, die Propheten bedienen sich der Hyperbeln, und auch die (rabbinischen) Weisen reden in Hyperbeln.

vollgiltiger Ausspruch des Talmuds selbst, zu einem solchen Verfahren nöthigte. Er ist, um unsere knappe Charakteristik zu wiederholen, talmudischer als der Talmud selbst [1]). So stempelt er ja in der Einleitung zur Mischnah Seraim, wie zu seiner Jad Hachesakah gleichsam jeden Einfall eines talmudischen Rabbi zu einem unantastbaren Kanon und führt eine Leiter talmudischer Traditionen durch 40, sage vierzig Stufen (Generationen, דורות) von der Erde bis zum Himmel hinan! Was es mit dieser Stufenleiter von R. Aschi bis zu Mose und Gott selber auf sich hat, kann man aus der Glosse des R. A. b. D. ersehen, welcher ausruft: „Dieser Compilator hat nur aus sich selber zusammengetragen, kann es aber nicht vertreten;" und etwas später: „Das ist ein reines Phantasiegebilde, dem auch keine Spur von Wahrheit und Wirklichkeit innewohnt." [2]) (וה לא היה ולא נברא).

---

[1]) Wir brauchen hier nicht nochmals auf die Gegenstände hinzuweisen, die Maim. eigenmächtig für „sinaitische Tradition" (הל׳מ) erklärt, obgleich der Talmud selber sie keineswegs als solche bezeichnet. Doch wollen wir nicht unerwähnt lassen, dass er auch ausnahmsweise einmal rationell kritisirt und rectificirt. Es geschieht dies in seiner Bemerkung zu Mischnah Edujoth VIII, 7: R. Jehuda sagt: Ich habe die Tradition von R. Joch. b. Sakkai, der es von seinem Lehrer gehört und dieser wieder von dem seinigen und so fort bis zu Mose selber, dass der Prophet Elias u. s. w.", wozu Maim.: „Nicht dass es Jemand wörtlich also von Mose gehört, sondern nur dem Sinne nach." Schlimm genug, dass wir schon für diesen Pseudo- oder Quasi-Liberalismus dankbar sein müssen!

[2]) Vgl. noch die vortrefflichen Bemerkungen Reggios in Rechinath Hakkabalah. Man spottet oft über jenen Pseudogelehrten mit seinem Ut narrat oder dicit Rabbinus Talmud, und wir verfallen doch in denselben Fehler, wenn wir uns immer und immer äussern: Der Talmud sagt so und so, während es doch lauten müsste: R. N. N. spricht also im Talmud da und da, während ja ein anderer R. N. N. an einer anderen Stelle, und oft schon auf derselben Seite, ganz anders und gar im entgegengesetzten Sinne spricht. So wird doch halachisch einer rabbinischen Normirung eine inferiore Bedeutung und Geltung im Vergleich zu einer pentateuchischen eingeräumt: בפיקא דאורייתא להוכרא; בפיקא דרבנן לקולא während sich doch im Talmudismus mehrere Aussprüche wie folgender (Erubin 21b) finden: הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה שדברי תורה יש בהן עשה ולא תעשה וכל העובר על דברי סופרים חייב מיתה „Achte

Was nun den Talmud selbst betrifft — das mögen doch denkende und wahrheitsliebende Juden und Christen gleicherweise beherzigen! — ist er ja gar kein geordnetes Lehrbuch der Religion, noch viel weniger ein solches ausschliesslich, sondern ein nicht abgeschlossenes Sammelwerk, das aus den heterogensten Elementen besteht und die verschiedensten Zeitalter und Richtungen verkörpert; das neben Gesetzbestimmungen, in denen wir grossentheils keine fertigen, definitiven Normen, sondern Deutungen und Discussionen, Privatmeinungen, Thesen, Antithesen und Hypothesen [1]) haben, — auch profane Lebensinteressen, Laien-Wissenschaft, Geschichtliches und Ungeschichtliches, gemüthliche Unterhaltungen, Zaubereien, Sagen, Fabeln, Allegorien und hundert andere Gegenstände enthält, die mit Gesetz und Religion an sich auch nicht den leisesten Zusammenhang haben; ein Sammelwerk, in welchem, wie kaum wiederholt zu werden braucht, vom Erhabensten und Herrlichsten bis zum Seichtesten, Trivialsten, Abgeschmaktesten und Widersinnigsten — oft kaum ein Schritt ist. Und man sollte uns einreden wollen, dass ein solches Sammelwerk unser unfehlbarer Gesetzescodex, unsere religöse Richtschnur für unser ganzes Leben und Wirken sei?! Wenn Maim. dies dennoch behauptete, so konnte es nicht sein voller Ernst sein, sondern eher eine unüberlegte, übereilte oder von den Zeitverhältnissen und seiner Umgebung erpresste Redensart.

---

auf die rabbinischen Satzungen mehr als auf pentateuchische; denn während die pentateuchischen zum Theil nur Geheiss und Verbot enunciren (deren Uebertretung mit geringer Strafe gesühnt wird), hat jeder, der rabbinische Satzungen übertritt, das Leben verwirkt.“ Welch krasse Hyperbel! s. oben.

[1]) Beim Talmud ist daher das Hyperbolische bei weitem erklärlicher, als bei Maim. (und Anderen), der ja codificirt, bestimmte und feste Normen aufstellt und dennoch allerlei verschwommene und excentrische Meinungen äussert oder wiederholt. Was soll man z. B. zu der Behauptung sagen: „Alle Gebote, die dem Mose auf Sinai geworden, sind ihm zugleich mit ihrer (rabbinischen) Erklärung übergeben worden, wie es heisst (2 M. XXIV, 12), „Ich übergab Dir die steinernen Tafeln und die Lehre (Thorah) und die Vorschrift (Mizwah),“ unter Lehre (תורה) sei die Schrift, unter Vorschrift (מצוה) die (rabbinische) Erklärung dazu zu verstehen?“ Hier wird also nach Maim. der ganze Inhalt,

Da man das Vorhandensein vieler Allotria, Alfanzereien und Absurditäten in diesem gigantischen Sammelwerke nicht gut hinwegleugnen kann, so haben von jeher dessen unbedingte Apologeten im Talmud einen Unterschied nach zwei Hauptbestandtheilen statuirt, nämlich zwischen dem Ernst und der Würde der Halachah und den diese Charakterzüge minder bekundenden und anstrebenden Partien der Hagadah. Doch ist mit dieser Unterscheidung nicht viel gewonnen. Denn erstens sind ja zumeist die Hagadisten dieselben, die auch an der Halachah mitwirkten; der Geist der Will-

des Talmud auf Mose zurückgeführt. Oder zu der Aeusserung: „R. Aschi (Red. der Gemara) hat die Erklärung von Rāba, dieser von Rabbah, u. s. w. von Josua, Josua von Mose, Mose vom Munde Gottes selbst erhalten, mithin haben sie Alle die (rabbinische) Erklärung vom Herrn, dem Gotte Israels"? Man müsste wahrlich glauben, Maim. hätte durch solche ungeheuerliche Aufstellungen oder Copirungen, wie es ähnlich bisweilen, nach einer Meinung, A. b. Esra sub rosa gethan, den ganzen Talmudismus nur persifliren, discreditiren wollen, wenn uns nicht über allen Zweifel bekannt wäre, welch' ein hoher sittlicher Charakter und ernster Autor er war! Man vgl. auch die Aufnahme der curiosen Trivialität in seinem Codex (Kelim I, 7): „Ein (levitisch) unreiner Korb, den ein Elephant verschlungen und dann auf excrementalem Wege wieder von sich gegeben, verbleibt in seiner (levitischen) Unreinheit." Solche abgeschmackte Casuistik nimmt er auf! er, der Rationalist, der Aristoteliker, der Feind des Obscurantismus, der in einem, auch von unserer modernen Ultra- und Neuorthodoxie wohl zu beherzigenden, Briefe an seinen Sohn diesen von der Lectüre der bigotten Schriften der französischen Rabbiner so eindringlich mahnt, jener Rabbinen, die da glaubten, sie stehen Gott näher und ihr Gebet finde willfährigere Erhörung, wenn sie immer nur im Talmud lesen; er endlich, der auch diesem seinem Sohn die Schriften des A. b. Esra, des skeptischen Kritikers, warm empfiehlt (S. Note 8 am Schl. dieses Art.). Diese geistige Doppelnatur in Maim., gleichsam wie Jakob und Esau in Rebekkas Mutterschoosse, ist ein erstaunliches Phänomen; vielleicht hatte seine Talmudgläubigkeit ihren Grund in der unüberwindlichen Macht der Gewohnheit, der Umgebung, der Zeit, erhalten, während sein eigenes und wahres Wesen — des gedanklichen Erfassens und logischer Gliederung — sich quand même nicht verleugnete und so besonders im Moreh sich Ausdruck verschaffte. Es lagen Theorie und Praxis in ihm, wie in vielen anderen hellen Köpfen und achtungswürdigen Charakteren, unvermittelt nebeneinander.

kürlichkeit, der Trivialität, Ueberschwänglich- und Possenhaftigkeit, der sich zuweilen in jenen kundgiebt, konnte mithin auch in der letzteren sich nicht ganz und gar verleugnen und fehlen. Zweitens sahen wir ja in Wirklichkeit schon auf den wenigen und begrenzten Gebieten, die uns in vorliegender Abhandlung beschäftigten, dass von jenem Geiste auch die Halachah nicht frei war. Und endlich drittens hält ja sogar der Talmud selbst die qu. Unterscheidung nicht fest; es wird ja oft auch über hagadische Erörterungen discutirt. Man muss sie also für vollen Ernst genommen haben; sonst würde man es nicht für der Mühe werth befunden haben, Einwände gegen sie zu erheben und wieder zu beseitigen. Die Tossafisten zumal disputiren ebenso ernstlich über hagadische Aeusserungen, fragen, antworten, greifen an und vertheidigen solche [1]) ebenso ernstlich, wie die halachischen.

Und warum sollte man sich denn so sehr bestreben, offenbare Mängel und Schwächen des Talmud zu ignoriren, zu leugnen, zu vertuschen? Auch Talmudisten waren ja nur Menschen und Kinder ihrer Zeit und der Umstände. Und so viele Zeitalter, Localitäten, Verhältnisse, geschichtliche Ereignisse und die verschiedensten Individuen haben ja an dem Talmud gearbeitet und demselben seinen Inhalt und sein Gepräge gegeben! Kann man sich also wundern, dass nicht Alles in demselben reines Gold und werthvolles Product ist? (S. o. S. 121, Note 2.) Und ist es billig und verständig, solches zu erwarten oder zu proclamiren, d. h. dass nur edles Metall und göttliche Weisheit im Talmud enthalten sei, und nicht auch Schlacken, scherzhafte Causerien und Scurrilitäten [2])? (S. auch S. 198 und dazu eine Note unten im Anh. II.)

---

[1]) Vgl. z. B. Aboda Sarah 3b zu: „Gott lacht nicht" אין שחוק לפני הקב"ה, und zu dem Stichwort: „In der zweiten Nachtwache sitzt Gott auf seinem Richterstuhle und hält Gericht" שניות יושב ודן u. dgl. mehr.

[2]) So der Glaube an die Existenz von Dämonen, guten und bösen Geistern, Omina, günstigen und ungünstigen Zeiten, Oertlichkeiten u. s. w., sowie daran, dass manche Menschen, Zauberer, Wunder verrichten, die Gesetze der Natur verändern können, alles dieses und noch mehr, entweder aus der eigenen verirrten und überschwänglichen Phantasie oder von der heidnischen Umgebung gewonnen. Und auf diesen Glauben

Niemand, der mit dem Talmud vertraut ist und sich eine unparteiische und verständnissvolle Kritikfähigkeit erworben hat, wird dessen mannigfache Verdienste um die Erhaltung des Judenthums in Abrede stellen. Der Talmud hat in Zeiten und Ländern der Finsterniss, der Barbarei, unter Druck und Drangsal, Licht und Wärme im jüdischen Volke erhalten und dessen Geist und Herz genährt und angeregt. Er hat den starren Buchstaben oft belebt, die pentateuchische Gesetzgebung oft nach den Bedürfnissen der veränderten Zeit und Lebenslage umgestaltet, reformirt, erweitert und zuweilen auch begrenzt. Es war ein schweres, langes Werk, dem in manchem Betracht viel Dank und volle Anerkennung gebührt. Darum dürfen wir aber doch nicht behaupten, dass die Talmudisten niemals geirrt und fehlgegangen; dass alle ihre Erläuterungen und Erweiterungen oder Begrenzungen das Richtige getroffen und Maass gehalten, und dass darum alle ihre Ansichten und Bestimmungen unanfechtbar und unantastbar sind und bleiben müssen.

Nicht dadurch erweist man den Talmudisten eine ehrenvollere und einflussreichere Stellung, wenn man annimmt, dass sie das ganze Religionsgebäude als etwas Fertiges überliefert überkommen hätten, dass ihnen der Vorrath an Gesetzen, Deutungen und Observanzen, ja selbst der Gedanke, so zu sagen, als reife Frucht in den Schooss gefallen sei, so dass sie nur danach zu greifen brauchten; sondern vielmehr, wenn man der inneren und äusseren Wahrheit gemäss es ausspricht, dass sie nach ihrem besten Wissen und Gewissen an dem grossen Religionsgebäude lange gearbeitet, nach und nach die Bausteine dazu zusammengetragen. Unter den Hunderten von Männern, denen der Talmud Inhalt und Wesen verdankt, gab es verschiedene Grade von Mutterwitz, Intelligenz, Scharfsinn, Schulung, Gelehrsamkeit, Logik, Erfahrung, Temperament, Charakter und allgemeinem Wissen. Ist es da zu verwundern, dass neben dem Licht auch Schatten, neben den Vorzügen auch Schwächen sich

haben Talmudisten sogar viele Halachoth aufgebaut. Sie beriefen sich dabei auf einige biblische Stellen, die sie aber missverstanden und daher fälschlich gedeutet haben.

in ihm geltend machen? Dass hier Weisheit und Verstand, dort Irrthum und Fehlgriffe in ihm anzutreffen sind? Dass er in vielen Stücken über seiner Zeit oder seinen Zeiten stand, in anderen hingegen von dessen oder deren Einflüssen ganz beherrscht erscheint? Dass Talmudisten in ihrem Zusammenleben mit anderen Völkern und in ihrem Zusammentreffen mit ausserjüdischen Individuen unwillkürlich, ohne dass sie es selbst ahnten, mitunter sogar fremde, heidnische Ansichten und Sitten adoptirt, auf den heimischen Boden religiöser Ideen und Institutionen verpflanzt und so zuweilen Heiliges mit Profanem und Superstitiösem vermengt haben?

Dass die Talmudisten so Manches, was nur das Ergebniss ihres eigenen Nachdenkens, der Ausfluss ihrer entwickelten Lebens- oder religiösen Anschauung war, auf das graue Alterthum, auf Mose, ja auf Gott selbst zurückführten, darf uns nicht irre leiten, kann auch nicht einmal als pia fraus bezeichnet werden. Prediger und religiöse Gesetzgeber leiteten und leiten ja zu allen Zeiten und in allen Verhältnissen ihre individuellen Ansichten und Vorschriften auf ältere Autoritäten, ja auf die ältesten zurück; jeder meint und oft im besten Glauben, in der Bibel das zu finden, was er sucht, was ihm nothwendig, subjectiv göttlich dünkt. Auch halfen sich die Talmudisten, von ihren legislatorischen Gegnern, den Boethusen, Essäern, Sadducäern, Samaritanern, in die Enge getrieben, bisweilen damit, dass sie die Schrift nicht in ihrem Wortsinn, sondern nach einer künstlichen Auslegungsmethode, nach erfundenen hermeneutischen Regeln deuteten.

Wir lassen den Alten also Gerechtigkeit widerfahren. Doch leuchtet es ein, dass Objectivität, absolute Wahrhaftigkeit und Rücksicht für die geachtete Stellung und segensvolle Fortdauer des Judenthums uns die Pflicht auferlegen, auf diesem Gebiete gewissenhaft zu prüfen und zu sichten, die Spreu von dem Weizen auszusondern und das Verfehlte, Ueberflüssige, Abgeschmackte und Schädliche zu desavouiren und zu entfernen, aber nicht unsern Geist, Einsicht und Bewusstsein unter so ganz und gar veränderten Zeitverhältnissen den Lucubrationen des Talmud gefangen zu geben. So dachten viele weise, wahrhaft fromme Männer vergangener Zeit, wenn sie es auch unter den zu ihrer Zeit obwaltenden Um-

ständen nicht wagen durften oder konnten, sich ganz rückhaltlos freimüthig auszusprechen. Oft muss man bei ihnen zwischen den Zeilen lesen. Doch hören wir statt vieler eine alte Stimme (Othioth di R. Akiba, Zeichen ב): „Hieraus kannst du entnehmen, dass das vernünftige Denken vor dem Heiligen: Gelobt sei Er! höher darsteht, als selbst die Thorah. Denn wenn der Mensch auch die Bücher Mosis, die Propheten und die Hagiographen läse, auch die Mischnah, die Midraschim, alle Halachoth, Agadoth, alles Theosophische und Mysteriöse und, wer weiss, was noch Alles inne hätte, sich aber nicht vernünftigen Denkens beflisse, wäre alle seine Gelehrsamkeit für nichts zu achten." (S. Note 5, Ende des Art.)

Gewiss, viele ihrer Auslegungen sind sinngemäss und darum wahr; Vieles, was sie in der Schrift zu finden vermeinten, ist an sich schön, gut, beherzigenswerth, auch wenn die Schrift es nicht im Sinne hatte. Vieles ist aber nur zum Theil wahr, Vieles geradezu verfehlt, irrig, phantastisch, Manches leider gar heidnisch — abergläubisch. Vielen von ihnen und den späteren Rabbinen kam der klare Wortsinn zumeist geradezu abhanden, da man sich allmählich an den Gedanken gewöhnte und die Ueberzeugung festhielt, dass das offene Wort, ja, der kleinste Strich oft ungesehene und weitgehende Andeutungen und Vorschriften enthalten. Dazu kommt, dass sie in ihrem halachischen Eifer mitunter das Studium der Schrift selbst vernachlässigten oder diese nur mit flüchtigen Blicken und halboffenen Augen sahen und lasen [1]). Uns aber ist die heilige Schrift die Ur- und Hauptquelle der Religion, der klare, nimmerversiegende Born, aus dem wir, an der Hand einer einfachen und geraden, von aller Casuistik und Mystik freien Erfassung des Wortlautes und des Geistes, die lebendigen Wasser der Wahrheit, der Tugend, der Menschenliebe und die Kenntniss und das Verständniss der fürs religiöse Leben nöthigen und erspriesslichen Formen und Gebräuche schöpfen [2]). Diese letzteren mögen im Laufe der Zeiten

---

[1]) Die Tossafisten waren aufrichtig genug, dies unverblümt herauszusagen (Baba Battra 113a): „Sie, die Talmudisten, waren zuweilen mit den Bibelversen nicht recht vertraut" פעמים שלא היו בקיאין בפסוקים. S. auch ob. S. 121 u. 122.

[2]) ibid.

unter anderen Himmelsstrichen und socialen Verhältnissen Aenderungen erheischen, wie ja so vielfach vom Talmud und den späteren Rabbinen als nothwendig erkannt und auch bewerkstelligt.

Die talmudischen Tanaim und Amoräer, unsere früheren Religionslehrer, erstrebten für ihre Zeit das, was ihnen das Nothwendigste, Förderlichste und Heilsamste schien. Auch uns liegt es ob und leitet der reine und biblische Gedanke, für unser Geschlecht und die nachkommenden Generationen nach unserem besten Wissen und Gewissen das zu wollen, zu schaffen und zu festigen, was geboten, wahrheitsgemäss und segensvoll ist. Das Streben und der heilige Endzweck sind dieselben, wenn auch die Zeiten und Umstände und somit auch die Mittel und Maassregeln verschieden sind und nothwendigerweise verschieden sein müssen. Hier trifft jenes scheinbare Paradoxon zu: „In den einen wie in den anderen Meinungen und Institutionen spricht sich der göttliche Geist aus“ (אלו ואלו דברי אלהים חיים[1]; denn, wie der Talmudismus selbst so weise und schlagend es ausdrückt (Menach. 99 b): פעמים שבטולה של תורה זהו יסודה „manchmal wird durch Aufhebung eines Gesetzes das Gesetz begründet, befestigt.“ Wo die Gegenwart dem gewissenhaften, einsichtsvollen und quellenkundigen Religionslehrer eine סתירה, die Abänderung oder Beseitigung eines Begriffs oder einer Institution zur Pflicht macht, ist dies nicht ein Niederreissen, schlechthin, ein Zerstören, sondern eine סתירה על מנת לבנות, „ein Einreissen, das den Zweck hat aufzubauen,“ das Judenthum, das heilige Erbe der Väter, mit neuer Lebenskraft und Erspriesslichkeit zu erfüllen und sein geschwächtes Ansehen und seine verdunkelte Erkenntniss innerhalb und ausserhalb Israels von Neuem zu klären, zu heben und sicherzustellen.

Die Hand auf's Herz! Ich frage jeden intelligenten Israeliten, was bei den Fortschritten unserer Zeit an Bildung und in den profanen Wissenschaften aus unserem Judenthum geworden wäre, wenn wir bei den Ghettoeinrichtungen des Mittelalters wären

---

[1]) Vgl. R. Haschanah II Mischnah 9:
ולמה לא נתפרשי שמותן של נקיים ללמד שכל שלשה שעמדו בדד על ישראל הרי הוא כבית דין של משה

stehen geblieben und nicht vielmehr in Schule und Synagoge an dem Religionsunterricht der Jugend, an der früheren Belehrungs- und Predigtweise mit der verbessernden Hand der Neuzeit nachgeholfen hätten? Ist nicht selbst die starrste Orthodoxie trotz ihres Zeterns gegen sogenannte Neologie von der Unerlässlichkeit mancher Reform auf den fraglichen Gebieten überzeugt und durchdrungen worden und hat ebenfalls, wenn auch nur quantitativ geringer, Reformen eingeführt?

Indem wir zu dem Gegenstande zurückkehren, der uns speciell mit vorliegender Abhandlung beschäftigt, resumiren wir: die Reform der jüdischen Speisegesetze ist für unsere Zeit ein dringendes Bedürfniss und auch vollberechtigt, insofern und soweit sie von uns als biblisch unbegründet und irrig nachgewiesen sind. Das Urtheil über die jüdischen Speisegesetze ist jetzt spruchreif. Unter „jüdische Speisegesetze" meinen wir selbstverständlich nur die talmudisch-rabbinischen; denn die mosaischen oder biblischen lassen wir intact. Unser Reformbestreben auf diesem Gebiete ist ein sehr bescheidenes; es will nur die auf Unkenntniss oder Missverständniss, auf künstlicher und forcirter Interpretation beruhenden und doch am meisten unnöthigerweise belästigenden, dem socialen Verkehr hinderlichen rabbinischen Satzungen beseitigen.

Nicht biblisch ist das Gesetz von der Spannader (גיד הנשה) und noch weniger eine biblische Satzung ist der Usus, die sogen. Hintervierte nicht zu essen.

Nicht biblisch ist das Verbot des Genusses der Mischung von Fleisch- und Milchspeisen; denn die betreffenden Schriftstellen haben unbezweifelbar einen ganz anderen Connex und Sinn; jede der von uns herbeigeführten Erklärungen derselben ist berechtigter, als die talmudische, die jeder Begründung und Vernünftigkeit entbehrt und auf blosser Fiction und weithergeholter Deutelei beruht.

Inschlitt (חֵלֶב) ist biblisch nur verboten, sofern es auf den Altar kommt, oder doch nur während der Zeit, da geopfert wird [1]).

[1]) Wenn anders, weil es meist für den Altar bestimmt war, auch in unserer Zeit nicht zu privatem Gebrauch verwendet werden sollte, so müsste es eher, als zum Verspeisen, viel mehr zu profanem Gebrauch, Verfertigung von Licht, Seife, Schuhwichse und dgl. verpönt sein.

Nachdem aber die Thieropfer seit 1800 Jahren abrogirt sind, kann von einem solchen Verbote nicht mehr die Rede sein. Dass die Ausdrücke in 3 M. III, 17: „Eine ewige Satzung, in allen eueren Wohnungen" u. s. w. nicht strikte die bedingungslose Fortdauer und Allörtlichkeit der Vorschrift in sich schliessen, haben wir a. S. 140 bis 142 ausführlich erörtert und nachgewiesen.

Dasselbe könnte auch vom Verbote des Blutes gelten, wenn die Schrift bei dieser Substanz ausser dem Motiv: „Es ist ein Opferobject," nicht noch ein anderes schwerwiegendes, nämlich: „Das Blut ist die Seele (das Lebenselement)", so feierlich verkündigt und wiederholt nachdrücklich urgirt hätte. Doch, wie schon dieser Ausdruck zeigte, ist nur das herausströmende Lebensblut („auf der Erde sollst Du es ausgiessen wie Wasser"!) zum Genusse verboten. Nicht entfernt aber will das biblische Gesetz, dass man das Fleisch salzen und auswässern müsse, um latentes Blut herauszuziehen und herauszupressen.

Nicht biblisch ist fast Alles, was der Talmud unter „Trefah" verpönt; denn unter טְרֵפָה versteht die Schrift nichts Anderes, als ein von einem Raubthier zerrissenes, getödtetes oder doch lebensunfähig gemachtes Thier, nicht aber, was durch innere oder äussere Krankheiten oder sonstige Gebrechen und Schwächen hingesiecht oder dem Versiechen nahe ist. Dies gehört in eine andere, in die Grenzkategorie, nämlich die von „Aas" נְבֵלָה.

Was der Talmudismus aus diesem, dem biblischen נְבֵלָה, macht, verdient die ganze Schale unseres Zornes. Weil er eben in das Gebiet „Trefah" so Vieles verpflanzt, was schrift- und vernunftgemäss nicht dahin, sondern zur Klasse „Cadaver" (נְבֵלָה) gehört, so war er in voller Verlegenheit, was er mit dieser letzteren anfangen solle, und so nahm er die „fünf Schlachtregeln" und erklärte alles Vieh für נְבֵלָה, welches nicht nach diesen selbsterdachten fünf Schlachtregeln getödtet wurde, von denen die Schrift nichts weiss. Die Schrift — und auch der gerade Menschenverstand — will, dass ein durch Krankheit verendetes Thier nicht genossen werde, und dass, um genossen zu werden, das noch lebensfähige, gesunde Vieh auf die schmerzloseste Weise und unter Ausströmung des Lebensblutes getödtet werde. Lebensgefährlich erkranktes Vieh

(נסכנות) kann also hiernach, wenn auch der Talmudismus es gestattet, nicht durch rechtzeitiges Schlachten zum Genusse zulässig gemacht werden. Und andererseits sind die „fünf Schlachtregeln" im Allgemeinen ebenso unnöthig und nichtig, wie speciell, dass beispielsweise der Schächter viele Wochen, ja Monate lang darauf einexercirt wird, Scharten im Schlachtmesser herauszufühlen und herauszufinden, die kein anderer Mensch, geschweige denn das Vieh, herausfühlen und empfinden würde. Es genügt, dass mit einem scharfen, recht glatten Messer ohne Unterbrechung geschlachtet werde. Auch ist bei dem dem Schlachten vorangehenden Niederwerfen des Thieres die grösstmögliche Rücksicht und Schonung für das letztere zu beobachten. Für Wild genügt die Schusstödtung (Der auf Wild bezügliche biblische Wortlaut 3 M. XVII, 13 beweist, dass die talmudischen „fünf Schlachtregeln" willkürlich Ersonnenes sind).

Nur betreffs der verbotenen Thiere unterscheidet sich Biblisches vom Rabbinischen fast gar nicht, und in Bezug auf „Mischungen" (תערובות) genügt es kurzweg zu sagen, dass die talmudischen Maassbestimmungen (שיעורין) weder von der Schrift noch wissenschaftlich begründet und beachtenswerth sind.

In zweifelhaften Fällen ist sowohl bei „Mischungen" (תערובות) wie bei „Trefah" nicht der incompetente veraltete rabbinische Kodex oder der in den in Betracht kommenden Specialfächern nicht geschulte Rabbiner, resp. Schächter, sondern ein anerkannter Chemiker und ein erfahrener Veterinärkundiger zu Rathe zu ziehen — bei „Mischungen", um zu constatiren, mit welcher Quantität die verbotene Substanz die erlaubte in Bezug auf Qualität und Geschmack beeinflusst; bei „Trefah", um zu entscheiden, ob eine Krankheit, von der ein Thier befallen war, dessen Fleisch für den Genuss des Menschen schädlich macht; ob nur das kranke Organ oder das ganze Thier zum Verzehren zu beanstanden sei. Wir haben o. S. 232, 303 und 377 erwiesen, dass die Talmudisten selber für nicht dogmatische Gebiete nichttheologische, ja nichtjüdische Fachmänner und Männer der Erfahrung zu befragen und ihnen Folge zu leisten nicht Anstand genommen haben.

Die Emancipation von den unbegründeten extravaganten rabbinischen Speiseobservanzen und die Rückkehr zu Bibel und Wissen-

schaft auf diesem Gebiete beabsichtigen keineswegs, der Bequemlichkeitsliebe und der Genusssucht Vorschub zu leisten, sondern den klaren und wahren Interessen der Religion, der individuellen und communalen Wohlfahrt und der Entbürdung des Alltagsseins von unnöthigen Beschwerlichkeiten und von grund- und zwecklosen Vertheuerung des Lebensunterhalts pflicht- und verstandesgemäss zu dienen.

Was den letzten Punkt anbetrifft, so wird ja vom Talmud selbst[1]) stricte Oekonomie und möglichste Vermeidung aller Schädigung oder Entwerthung des (eigenen oder fremden) Besitzthums, selbst wo es sich um religiöse Vorschriften handelt, als biblisches Axiom wiederholt eruirt und nachdrücklichst geltend gemacht. Sind denn aber nicht die vielen unnützen unbiblischen Speisegesetze der Rabbinen namentlich für die überwiegenden Mittel- und armen Klassen pecuniär äusserst drückend und die stärkende Fleischdiät erschwerend, beschränkend, ja, oft ausschliessend[2])? Man denke an

---

[1]) עד מתי אתם מבלין ממון של ישראל התורה חסה על ממון של ישראל, Joma 44b, Chul. 49b, R. Haschan. 27a u. v. a. St. M. vgl. auch Mischnah Negaim XII, 5 zu 3. M. XIV, 36. Nach dieser Schriftstelle soll, bevor der Priester in's Haus tritt, um den ausgebrochenen Schaden (lepris) zu untersuchen, Alles ausgeräumt werden, damit nicht jeder Gegenstand, der sich im Hause befindet, für unrein erklärt werde. Hierzu bemerkt nun die citirte Mischnah: „Was will denn die Thora mit dieser Anordnung bezwecken? was soll dabei geschont, nicht für unrein erklärt werden? Antwort: selbst das irdene Geräth, die Krüge, der Feuerherd." Und nun wird dort die Anwendung gemacht: Wenn die Thora schon diese so geringfügigen Vermögensobjecte des Menschen geschont wissen will, um wie viel mehr wesentliche Güter" u. s. w. Wahrlich, ein schöner Ausspruch, dessen Beherzigung den späteren Rabbinismus von gar vielen Erschwerungen, unnöthigen Vermögensbeschädigungen, Auferlegungen überflüssiger Opfer an Zeit, Geld, Körper- und Seelenkräften hätte zurückhalten sollen!

[2]) Auch Proletarierthum, Bettelwesen und was in dessen Folge sich einstellt, wie auch Stellenlosigkeit von Handwerks- und Kaufmannsgehilfen werden durch die minutiöse jüdisch-rabbinische Speisegesetzgebung erzeugt. Der jüdische Hausstand kostet mehr, der jüdische Lehrling und Gehilfe oder Dienstbote kann nicht bei einem christlichen Brotherrn beköstigt werden; Gaben von nicht rituell bereiteten Lebensmitteln aus nichtjüdischen Wohlthätigkeitsvereinen können von stricten Anhängern rabbinischer Normen nicht genossen werden u. s. w.

das Beschaffen und Halten von zwei-, ja dreierlei Geschirr (für Fleisch-, für Milch- und für neutrale Speisen); die Abstinenz von dem nahrhafteren Fleische des Hintertheiles der Thiere; das Aussalzen und Verwässern des Fleisches, wodurch dieses seiner besten Kraftingredienzen beraubt wird; die Benutzung des kostspieligen (und bei häufigem Genuss auch gesundheitsnachtheiligen!) Gänsefetts, statt der Butter oder des Inschlitts bei der Bereitung von Fleischspeisen; die Besoldung eines eigenen — anderweitig häufig ganz ungebildeten und dadurch bei Nichtisraeliten Spott und Verachtung erregenden — Schächters [1]), die dadurch in kleineren Gemeinden und auf dem Lande zumal bei sehr dürftigen Vermögensverhältnissen die Anstellung eines zeitgemäss geschulten und Achtung gebietenden Religionslehrers unmöglich macht; die Vertheuerung des Fleisches an sich dadurch, dass das biblische „Trefah" seitens der Rabbinen in unwissenschaftlicher, unverantwortlicher Weise einen horriblen Jargon bildend, auf alles Mögliche und Unmögliche übertragen wurde: Spannader, Fett, Fleisch- und Milch-Composition, Bläschen in der Lunge etc., alle diese Kategorien heissen „Zerrissenes" טרפה.

Es kann auch Niemand behaupten, dass die Religion an Achtung und geistiger Wirksamkeit gewinnt, oder dass die nöthige Musse, Aufgelegtheit und verständnissvolle Würdigung für die häusliche Andacht und Besuch des Gotteshauses [2]) u. s. w. für die

[1]) In Folge der rabbinischen Casuistik, die weder auf biblischem Grunde beruht, noch irgend einem guten Zwecke dient, ist der Schächter, oft ein naturalisirter polnischer Ignorant, der wichtigste Gemeindebeamte geworden, dem, wenn Interessen collidiren oder nur über geringe Mittel verfügt werden kann, Alles und jeder Andere zu weichen hat. Daher denn der ungenügende und verwilderte Religionsunterricht der Jugend und der geist- und gemüthlose Schlendrian des Gottesdienstes in allen unbemittelten Gemeinden — abgesehen von der Missachtung und dem Hohn, den ein Schächter, der nur zu schächten versteht, auf sich selbst und auf Juden und auf Judenthum ladet.

[2]) Wir lassen die Erfahrung sprechen, wir heben aus vielem dergleichen Erlebten ein Beispiel hervor. Wir fragen snperreligiöse Hausfrauen, warum sie oder ihre Töchter während des achttägigen Passahfestes das Gotteshaus erst am letzen Tage (Seelenfeier) besuchen? Die Antwort lautet: Die nichtisraelitische Köchin könnte vielleicht mit

Hausfrau vorhanden sein werden, wenn sie mit religiöser Aengstlichkeit und scrupuloser Peinlichkeit über die vielerlei Kleinigkeitskrämereien eines rabbinisch vorgeschriebenen Küchenwesens zu wachen und sich emsig damit zu beschäftigen hat, dass nur ja kein Milchlöffel in einen Fleischtopf sich verirre [1]), und was der „wichtigen" und „frommen" Minutiositäten und Düfteleien noch mehr den Geist und das Gemüth der rabbinisch-jüdischen Küchenheiligkeit erfüllt und bewegt.

Denn auch in Bezug auf Religion ist es nur zu wahr: „Im engen Kreis verengert sich der Sinn." Wenn man auf Fictionen und Trivialitäten und deren Praxis ein erhebliches Gewicht legt, so schwindet bei mittelmässig veranlagten Naturen [2]) das Verständniss und die Neigung für die grossen Wahrheiten und die höheren Aufgaben des Lebens. Oberflächlichkeit, mechanisches Lippen- oder Fingerwerk und wohl auch Schein und Heuchelei — oft freilich ganz unbewusst [3]) — greifen Platz beim Alltagsmenschen und ge-

---

Chamez irgendwie in Berührung kommen und dann, Gott verhüte! eine Pessach-Speise oder einen Pessach-Topf anfassen. Ja, was gilt gemeinschaftliche Andacht und Erbauung, was Belehrung über die höchsten Wahrheiten gegenüber der Ueberwachung der Küche, der Geschirre vor Berührung von Sauerteigbrot-Händen . . . (sic.)!!

[1]) S. oben S. 123 die feine ironische Causerie des hervorragenden Religionsphilosophen J. Kaspi.

[2]) Unsere Grossmütter, die von der Welt isolirt lebten und nichts zu lernen hatten, konnten sich ohne Schaden für weitere und höhere Interessen mit allen diesen Sächelchen, die als religiös galten, beschäftigen; es war auch vielleicht für ihr sonst so leeres und einsames Leben gut, dass sie solchen Zeitvertreib hatten. Die heutigen Verhältnisse verlangen aber auch von der Frauenwelt ausgedehntere und höhere Bildung und Theilnahme am socialen Leben und Weben. Sie haben weitere Aufgaben in der Pflege des Geistigen, Idealen, des wahrhaft Religiösen zu lösen.

[3]) Wir fragen alle Welt: Wer nimmt es strenger, gewissenhafter mit der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit etc., wer nimmt eine höhere Stellung ein auf dem Gebiete der Sittengesetze und Moral, der deutsche Israelit, der sich von manchen unnöthigen, ganz unwesentlichen, aber das Leben desto mehr belästigenden rabbinischen Satzungen emancipirt, oder seine slavischen Glaubensgenossen, die noch den ganzen Ballast rabbinischer Bräuche und Missbräuche wie ein himmlisches Heiligthum

langen zur Herrschaft, für das nachwachsende Geschlecht aber allmählich Quasirationalismus, Indifferentismus und Atheismus vorbereitend.

Wir sind es aber nicht blos uns und unsern Kindern, sondern — wie wir es noch im letzten Artikel „Allgem. interconf. Gesichtspunkt" erörtern werden — auch unseren christlichen Mitbürgern schuldig, eine für unsere Zeit und Verhältnisse meist boden- und gehaltlos gewordene und doch so tief einschneidende Schranke, wie es nicht die biblische, sondern die rabbinische Speisesatzung ist, zu beseitigen. Es ist freilich wahr, dass dieselbe in der Praxis von Jahr zu Jahr von Tausenden immer weniger beachtet wird. Dies ist aber nicht die richtige Regelung der Schwierigkeiten und die geeignete Beseitigung der Hemmnisse und Wirrnisse; denn dabei spielen Laxität, Ueberzeugungsschwäche und falsche Genirtheit eine Hauptrolle, die auch, direct und indirect, das ganze Religionsgebäude in Mitleidenschaft zieht und von Aussenstehenden nicht zur Ehre des Judenthums und der Judenheit gedeutet wird oder werden kann. Nein! Die nach unserem besten Wissen und Gewissen werth-, halt- und bedeutungslos gewordenen rabbinischen Speiseverordnungen müssen mit allem Ernst und Feierlichkeit in Synoden, zusammengesetzt aus Rabbinen und intelligenten Männern der profanen Wissenschaften, von reicher Erfahrung, mit warmen Herzen für das angestammte Erbe, an denen wir Gottlob keinen Mangel haben, documentarisch und autoritativ vor aller Welt als beseitigt, abrogirt enunciirt werden.

Möge dann noch immerhin eine gedankenlose, den Staub des Alterthums verhimmelnde Minorität zurückbleiben, die grössere Zahl der Denkgläubigen, der Kern unseres Stammes, befindet sich dann, so hoffen wir zuversichtlich, auf klar gezeichneten, ebenen Bahnen (Jesaj. 40, 3), und das Leben und Streben des Kernes Israels und des Israelitenthums liegt vor Aller Augen frei und lauter im Angesichte Gottes und der Menschen. „Das wird unsere

---

mit sich herumtragen? Der engherzige, selbstsüchtige oder gedankenlose Alltagsmensch ist gar zu sehr geneigt, zu compensiren, glaubt durch peinliche Beobachtung äusserer Werkheiligkeit der Uebung der Werke der Gerechtigkeit, Wohlthätigkeit, der Nächstenliebe überhoben zu sein.

Weisheit und Vernunft sein vor den Augen der Völker u. s. w.“ (5. M. 4, 6.)

Wir denken hierbei nicht etwa an Antisemiten und plaidiren für die in Rede stehenden Reformen keineswegs, um jene zu bekehren und günstiger für uns zu stimmen. Dies wäre vergebliches eitles Bemühen. „Kann der Mohr seine Haut veredeln, der Parder seine Flecken? So wenig könnt ihr Gutes thun, Eingeübte in der Bosheit!“ (Jerem. 13, 23.) Wären auch unsere Tugenden, die Tugenden aller Juden ohne Ausnahme, strahlend wie die der Engel — Gift und Galle vorurtheilsvoller oder brutaler verroheter Naturen, wenn auch von Profession Professoren, würde doch durch alle Belehrung nicht in die Milch frommer, gesitteter menschlicher Denkungsart zu verwandeln sein. Die meisten agitiren ja gegen uns wider besseres Wissen — gegen ihre Ueberzeugung, Verlogenheit über Verlogenheit! Ritualmord, Brunnenvergiftung, Vaterlandsverrath — kein Mittel war und ist ja den Hamans aller Zeiten und Länder zu schlecht, uns anzuklagen, zu verleumden, um uns Juden — wenn wir nicht von der Staatsgewalt, dem Einfluss humaner, edler Menschen, der Autorität der öffentlichen Meinung und Stimmung beschützt und geschützt werden — zu erdrücken, zu vernichten.

Nein! um der Wahrheit, geläuterter Frömmigkeit, um unserer selbst und unserer achtbaren, edlen Mitbürger willen (s. den Anhang, „Allg. interconf. Gesichtspunkt“) plaidiren wir für Reform der drückenden und den geselligen Verkehr hemmenden, nicht biblischen, sondern fingirten rabbinischen Speiseverbote. למען בית ד׳ אלהינו אבקשה טוב לך למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך יהי שלום בחילך שלוה בארמנותיך (Ps. 122, 7—9).

Möge zu diesem dringenden und heiligen Endzweck auch die vorliegende Arbeit des Verfassers unter dem Beistande Gottes ihr Scherflein beitragen!

Noten und Citate zu Art. VIII תערובות „Mischungen“.

1) Zu S. 389, Note 1: Ich habe dort und noch an einigen anderen Stellen dem angeführten Resp. Bachrachs nachgesprochen, „Maim. behaupte, dass bei הל׳ מ keine Vergessenheit stattfinde“. Ich selber habe dies

bei Maim. nicht auffinden können, ich glaube aber, dass, wenn er anders dies behaupte, seine Quelle dafür nur jener missverstandene corrumpirte Text in Tossaph. Erubin ist. Dagegen findet sich die Behauptung, dass bei הל״מ kein Streit, kein Disput statt hat, bei Maim. mehr als einmal. Seine Quelle dafür dürfte wohl sein Tossaph. Jebam. S. 77b Stichw. לאו להל״מ דא״כ אמאי פליג. Eine Stütze meiner Meinung, dass die fragl. Toss.-Stelle in Erubin corrumpirt ist, fand ich hinterher bei dem Fragesteller im הות יאיר Resp. 192: מאן לימא דדברי התים׳ אלה מתרצת׳כי אפשר שתלמיד טועה כתב׳ על הגליון ונדפס בפנים.

2) zu S. 393, Note 4: Temur. 16a: . . . אלף ושבע מאות קלין וחמורין נשתכחו בימי אבלו של משה ואעפ״כ החזירן עתניאל מתוך פלפולו שג׳ וילכדה עתניאל. Für den Tadel einer solchen Beweisführung finden wir keinen parlamentarischen Ausdruck.

3) zu S. 399, Note 2: Dergl. Fictionen sind: כל קבוע כמחצה על מחצה דמי . ונכבשינהו דניידי וגימא כל דפריש מרובא פריש . שתי קופות א׳ של תרומה . . . הרי אני אומר לתוך של תרומה נפלה.

4) zu S. 400, Note 1: ולענין מין במינו אזלינן בתר שמא אם הוא שוה הוי מין במינו אבל לא אזלינן בתר טעמא אם הוא שוה או לא.

5) zu Seite 400, Note 3 A. b. Esra und Maim.: ואם אין להם טעמים . . . איך יאמרו העמים שהם חקים צדיקים ואנחנו השומרים אותם חכמים . זאלה שנקראו חקים לא יאמין המון החכמים שהם ענינים שאין להם סבה כי זה יביא לפעולת ההבל.

Noch schärfer verurtheilt der Hochorthodoxe R. E. b. Nathan jene Ansicht, die bibl. Gebote hätten keine sittl. Unterlage. Er nennt sie eine häretische, טומאה, und schon sie anzuhören, geschweige auszusprechen, sei strafbar. Hier erkennen wir Vernunft, Forschungstrieb und zugleich Drang, gegen alle Anfechtungen, der Wahrheit die Ehre zu geben.

6) zu S. 405. Das muss besonders gegen Nachm. betont werden, der zur Stelle תעבירו באש וטהר bemerkt: אין הכלי שנגע במת או בנבלה נטהר באש שאין טבילת התורה אלא במים ולפיכך הוצרכו רבותינו לפרש שזו הטהרה להגעילם מאיסורי המאכלות וכו׳.

7) Zu S. 410: τῶν εἵνεκα ὄυτ᾽ ἀνὴρ Αἰγύπτιος; οὐδὲ μαχαίρῃ ἀνδρὸς Ἕλληνος χρήσεται οὐδὲ . . . λέβητι οὐδε κρέως καθαροῦ βοὸς διατετμημένου Ἑλληνικῇ μαχαίρῃ γεύσεται. Vgl. noch Porph. IV, 7: Τῶν μὲν ἐκτὸς Αἰγύπτου γιγνομένων βρωμάτων τε καὶ ποτῶν οὐ θέμας ἦν ἅπτεσθαι. Eine Uebereinstimmung in den Motiven dieser einschneidenden Absonderung finde ich bei diesen Autoren nicht; zumal Plutarch widerspricht sich selber zuweilen. Mir ist jetzt zweifelhaft, ob die egyptischen Speisegesetze der Grund für die Absonderung, oder ob sie eine Folge waren, weil sie andere Völker für unrein, ihnen nicht ebenbürtig hielten. Ein Beispiel der exorbitantesten (fanatischen) Absonderung führt Sommer l. l. S. 321 aus dem Werke des Chevalier Chardin IV. p. 318—321 an. Obwohl die

Beobachtungen der Sunniten und der Schiiten im Wesentlichen übereinstimmen, so werden die einzelnen Verschiedenheiten doch mit solcher Bestimmtheit geltend gemacht, dass z. B. die schiitischen Perser mit den sunnitischen Mohammedanern nicht essen, weil sie diese für unrein halten. Chardin fügt noch hinzu: „Das Unreinste von allen Gegenständen ist der Ungläubige und insonderheit der Christ, weil er Schweinefleisch, Blut isst, Leichen berührt" etc. So wird die Religion, die doch Menschenliebe lehrt, in majorem dei gloriam karrikirt, zum Motiv der Verachtung — der Anfeindung der Menschen — gemissbraucht. O Lessing, Lessing, um nicht andere Weise und Fromme in die Schranken zu rufen.

8) Zu S. 414 in der Note: השמר לך שלא תטרד שבלך הוך אלא בחבירו של ר"א אבן עזרא. ושמור נפשך מאוד . . . . שיחשבו שהקב"ה קרוב בתפלותיהן וצעקותיהם בקראם בתלמיד חולתי החכורים (Briefe ed. Brünn S. 3). Hört man bei so vielen unserer akademisch gebildeten fashionablen graduirten Rabbinen eine ähnliche ungefärbte, erlösende Sprache? Und der Talmud ist ja noch flüssig, biegsam. Im Schulchan aruch dagegen sind ja die bisweilen sehr trivialen, intoleranten, anstössigen Aeusserungen steorotyp codificirt.

IX.

Anhang I.

Allgemeiner interconfessioneller Gesichtspunkt.

Wir haben in unserer Abhandlung diesen Gesichtspunkt an einigen Stellen hier und da leise gestreift, sind ihm im letzten Artikel תערובות „Mischungen" schon nachdrücklicher näher getreten; doch glauben wir, die Abhandlung über die „biblisch-rabbinischen Speisegesetze" nicht abschliessen zu dürfen, ohne den fraglichen Gesichtspunkt, gestützt auf unanfechtbare historische Belege und belehrt durch die tägliche Erfahrung, ausführlicher und erschöpfender zu erörtern.

Also

Interconfessioneller Gesichtspunkt.

„Welchen Einfluss haben die fraglichen Speisesatzungen auf den socialen Verkehr zwischen Juden und Nichtjuden ausgeübt und üben sie immerfort aus?"

Doch ehe wir zur Beantwortung dieser Frage selbst gelangen, wäre eine Vorfrage zu erledigen: Ob die Speisesatzungen in den verschiedenen Zeitläuften beobachtet worden sind. Diese eigentlich historische Erörterung konnte in unserer Abhandlung nicht bei dem historischen Gesichtspunkte ihren Platz finden, da es sich dort um die objective historische Entwickelung der Satzungen selbst handelt, während wir hier zu untersuchen haben, wie sich das praktische Leben zur Speisesatzung verhalten hat. Wir verfolgen die Spuren der diesbezüglichen Praxis in dieser Hinsicht zunächst in den biblischen Büchern, die insgesammt jedenfalls bereits existirten, bevor an die Abfassung der Mischna noch gedacht wurde, obgleich

es immerhin erspriesslicher und wünschenswerth wäre, dass wir über Zeit und Ort der Abfassung jeder der biblischen Schriften etwas Sichereres wüssten, als es in der That der Fall.

Da in den mosaisch genannten Büchern ausser den Speisegesetzen selbst sich kein Anhaltspunkt über das praktische Verhalten [1]) zu denselben findet [2]), so wenden wir uns sogleich zum Buche Josua.

Aber auch in ihm ist nicht der leiseste Ausdruck zu entdecken, welcher auf Beobachtung oder Vernachlässigung der betr. Vorschriften schliessen liesse. Doch darf wohl ohne Anstand behauptet werden, dass während der Eroberung Kanaans den sogenannten „mosaischen" Speisegesetzen, wenn sie überhaupt schon existirten, (von den rabbinischen Zusätzen und Fictionen ganz zu schweigen!) wenig oder gar keine Beachtung wird geschenkt worden sein.

Was wir hiermit blos als wahrscheinlich voraussetzen, stellt die Gemara (Chul. 17a) als Gewissheit hin: die Israeliten haben während der Eroberung Palästinas sich nicht nur über den Schlachtritus hinweggesetzt, sondern auch den Genuss des Schweinefleisches sich nicht versagt השתא דבר טמא אישתרי להו (אפילו בתלי דחזירי) בשר נחזרה מבעיא. Und was inspirirte den Talmud mit dieser felsenfesten Gewissheit? Man höre und staune: Gott habe ihnen ja (5 M. VI, 11)

[1]) Der Vollständigkeit wegen können wir nicht unterlassen, zu wiederholen, dass nach dem Talmud freilich alle mosaischen Gesetze, ja selbst rabbinische Weiterungen von den Frommen vor Moses beobachtet wurden. So soll Abraham sogar die Vorschrift über ערוב תבשילי beobachtet haben — und doch hat er seine eigene Schwester zur Frau geehelicht! Jacobs Söhnen — wiederum nach dem Talmud — musste in Egypten nachgewiesen werden, dass für sie rituell geschlachtet worden sei (Chul. 91a), denn, wie Raschi bemerkt: „Jacobs Söhne waren gesetzestreu; und obgleich das Gesetz noch nicht öffentlich gegeben war, so hatten sie es doch von ihren Vätern empfangen," — und dennoch hat Jacob selbst das so strenge pentateuchische Verbot (3 M. XVIII, 18): „Und ein Weib zu ihrer Schwester bei deren Lebzeiten sollst Du nicht zur Nebenfrau nehmen", ganz unbeachtet gelassen. — Merkwürdige Widersprüche und talmudische Phantasmagorien!

[2]) Ueber den vermeintlichen Beweis der Beobachtung der Speisegesetze aus 4 M. XXXI, 23, s. o. unter הערובות S. 403 u. f.

„Häuser voll alles Guten" versprochen! Da müssen natürlich die köstlichen (und oft citirten) Schweinscoteletten mit einbegriffen sein!! — Wie verträgt sich aber dieser connivirende licentiöse Talmudismus mit dem sonst so rigorösen Rabbinismus, der nur der Lebensgefahr, die überdies erst constatirt werden muss, nicht aber der Lüsternheit, auch nicht einmal dem Hunger schlechtweg eine solche Concession macht [1]).

Im Buche der Richter lesen wir, dass der Engel dem Weibe des Manoah befiehlt, kein Unreines zu essen. Daraus wird von Winer (Bibl. Realwörterb. Art. „Speisegesetze") sowie von einigen anderen christlichen, wie jüdischen Gelehrten die merkwürdige Schlussfolgerung gezogen — die ihrem kritischen Sinn kein glänzendes Zeugniss ausstellt — dass das Speisegesetz unter den Juden jederzeit strenge beobachtet worden wäre [2]). Unseres Erachtens beweist die Stelle das gerade Gegentheil; es hiesse ja תכן אתה מכנים לעבריים Eulen nach Athen tragen, etwas zu verbieten, was ohnehin allgemein strengstens gemieden wird. Und was assen denn Simson und seine Verwandten an den Hochzeits- und anderweitigen Tafeln im Lande der Philister? Nur strict rituell Gestattetes? Nein, die citirte Stelle hat nur die, schon der Mutter

---

[1]) Vgl. Maim. Verbot. Speisen XIV, 13 u. a. a. St. האוכל מאכל אסור להאכזן או מפני הרעב חייב ואם היה תושה במדבר ואין לו מה יאכל אלא דבר אסור הרי זה מותר מפני סכנת נפשות. Gegen den Philosophen Maim. bemerkt der sonst so strengorthodoxe und sogar kabbalistische Nachmani zu 5 M. VI, 10: ואין זה נכון שלא בשביל פקוח נפש או רעבון בלבד הותר בשעת מלחמה, — freilich aber nur im Kampfe für Kanaan.

[2]) Während der ganzen Richterzeit wird Klage geführt, dass Israel thut, was jedem Einzelnen gefiel; nachdrücklichst wird auf den allgemeinen religiös-sittlichen Verfall hingewiesen; der Baal- und Astarte-Dienst stand in voller Blüthe, und die gröbste Unwissenheit und Rechtslosigkeit tritt überall zu Tage. Man denke auch an das Menschenopfer Jephthas, an Simsons tragi-komische Heldenthaten und Liebesabenteuer, an die Sodomiterei, Idololatrie, die im Schwange war etc. Und die „mosaischen" Speisegesetze sollen gerade strenge beobachtet worden sein? Unglaublich! Höchstens kann man sagen, dass gewisse elementare Reinheits- und Unreinheitsbegriffe und Observanzen, wie bei den meisten Völkern des Alterthums, gekannt und festgehalten waren. Aber die sogenannten mosaischen Speisegesetze.? — Nicht daran zu denken!

des zukünftigen Nasir auferlegten, nasiräischen Gepflogenheiten und Einschränkungen im Auge, und speciell das dort erwähnte „Unreine" zielt vielleicht gar auf Leichengastmähler oder Speise, die mit einer Leiche in irgend welche Berührung kam, ab, wie ja auch 4 M. VI, 7 das mosaische Nasiräergesetz einen Passus über Verunreinigung an einer Leiche enthält. Der Nasiräer galt für gottgeweiht und hatte sich darum auch von allem Todten und dem Todtencultus fernzuhalten [1]).

Dass „rein" und „unrein" nicht ausschliesslich auf die Speisen an sich, sondern oft auf diese in Verbindung mit körperlicher oder levitischer Reinheit oder Unreinheit bezogen wird, ergiebt sich aus 1 Sam. XX, 26 [2]) und XXI, 5. Im ersteren Satze ist es also der unfreiwillige Samenerguss, im letzteren der geschlechtliche Umgang [3]), was als verunreinigend und das Erscheinen bei der Mahlzeit oder den Genuss der heiligen Brode verhindernd betrachtet wird. [4]) Speisegesetze an sich sind wohl weder von David, noch von seinen Zeitgenossen beobachtet worden. Auf seinen Streif- und Raubzügen hat er gewiss nicht „rituell" gelebt und noch weniger, als er am Hofe und im Dienste des Abimelech war. Und doch wurde er von ganz Israel als streng religiöser Israelit angesehen und geehrt. — Und wir fragen wiederum: Ist es wahrscheinlich, dass von David die speciellen Speisegesetze beachtet wurden, wenn wir (1 Sam. XIX, 13) sehen, dass in seinem Hause noch die Theraphim-Bilder heimisch waren? und (2 Sam. XIII, 13),

---

[1]) Strenger als der gewöhnliche Ahronide, dem Hohenpriester gleich, musste sich ja der Nasiräer auch der Berührung selbst der elterlichen Leiche enthalten.

[2]) Aehnlich 3 M. XII, XIII, XV. 5 M. XXIII, 11 körperliche Sekretion.

[3]) S. auch 2. M. XIX, 15; Sommer l. l. ist daher im Irrthum, wenn er behauptet, der Coitus sei nicht als verunreinigend angesehen worden.

[4]) Ob in II Sam. XI, 4 „von ihrer Unreinheit" sich auf den ehebrecherischen Beischlaf oder die Menstruation bezieht, ist nicht herauszufinden. Immerhin erschien auch einer Ehebrecherin die Lustration von Wichtigkeit.

dass das Verbot 3 M. XVIII, 9 von den Seinigen entweder nicht gekannt oder nicht beobachtet wurde[1])?

Die Stelle 1 Sam. XIV, 32—34 zielt nicht auf den Abscheu gegen Blutgenuss an sich ab, sondern hat, wie der Ausdruck „beim Blute" (על דם) klar erweist, die Superstition des dämonischen Blutcultus[2]) im Sinne.

Nach „2 Könige VI, 25" wurde Eselfleisch verzehrt. Doch kann diese Stelle natürlich keineswegs für die Behauptung vorgebracht werden, dass die Speisegesetze damals ein todter oder ganz unbekannter Buchstabe waren; denn Noth — Hungersnoth — kennt kein Gebot. Nebenbei sei jedoch bemerkt, dass trotz aller harten Kriegeszeiten und Hungerqualen gewisse Reinheitsbegriffe und Observanzen, hier betreffs der lepris, dennoch in Kraft waren (2 Kön. VII, 3). Man darf daher mit vollstem Rechte schliessen[3]), dass

[1]) Wie hätte sonst Thamar zu ihrem Bruder sagen können: „Der Vater wird Dir ja die Ehe mit mir nicht versagen?" Die Ausflucht des Talm. (Synh. 21a), Thamar sei die Tochter einer Kriegsgefangenen gewesen, wird kein denkender Mensch irgendwie gelten lassen.

[2]) S. o. unter Art. דם S. 224 und 228. — Der Rabbinismus freilich hat, wie nicht anders zu erwarten stand, bei dieser Stelle seiner üppigen Phantasie und Deutungssucht die Zügel schiessen lassen. Aus dem Wörtchen בזה („hier", „schlachtet hier", ib. 34) deutet er, bald, dass sein Zahlenwerth (14) auf 14 Faustlängen hinweise, die das Schlachtmesser haben müsse, bald auf eine zwölfmalige Untersuchung des Schlachtmessers nach den allergeringsten Scharten, nach dem Zahlenwerth וה (Chul. 17b, Wajikra R. C. 25). Wohlgelungene Deductionen von überwältigender Beweiskraft! (Zum Theil freilich nur Wortspiele אמנם)

[3]) Da schnell und oberflächlich urtheilende Bibelkritiker aus den ventilirten Worten herleiten, dass die Speisegesetze zu allen Zeiten gekannt und befolgt wurden, so können wir nicht umhin, gelegentlich noch an zwei crass und betrübend in die Augen springenden Beispielen zu erweisen, dass viel wichtigere mosaische Lehren und Institutionen ungekannt oder ignorirt wurden. Da wird uns in 2 Sam. XXI mit breiter Umständlichkeit und unter dem Vorschützen eines göttlichen Befehls von einer That erzählt, vor der selbst verwilderte barbarische Horden zurückschrecken würden. Da dem David, mit Recht oder Unrecht, mitgetheilt wird, dass Saul einst sieben Gibeoniten getödtet, so überliefert er auf das Verlangen der Nachkommen derselben des Saul's eigene Nachkommenschaft, mit Ausnahme des Mephiboscheth, zur Hinrichtung und mehr-

wenn auch die Gesetze über reine und unreine Speisen im engeren Sinne während jener Zeiten gekannt oder geübt worden wären, sich irgendwie ein gelegentlicher Hinweis darauf in den betreffenden biblischen Büchern vorgefunden hätte. Dies Schweigen ist beredt!

Doch haben wir zwei Stellen, welche es auf's Klarste und Unwiderleglichste erweisen, dass die mannigfachen Speisegesetze in jenen Zeiten gar nicht beobachtet, ja wohl gar nicht gekannt waren, also wohl noch nicht existirt haben. Die eine lautet (1 Könige XVII, 6): „Und die Raben brachten ihm (dem Propheten Eliah) Brot und Fleisch Morgens u. s. w. Nun, Fleisch, welches die Raben brachten, fallen oder übrig oder, wenn verscheucht, zurückliessen, ist doch sicherlich zum Genuss rituell nicht zulässig; und wenn der eifervollste Gottesmann und Prophet dennoch davon ass,

---

monatlichen Schaustellung am Holze. Wo bleibt denn da 5 M. XXIV, 16: „Kinder sollen nicht getödtet werden wegen der Schuld der Eltern"? und ibid. XXI, 23: „Du sollst den Leichnam des Verbrechers nicht über Nacht am Holze hängen lassen, denn eine Herabwürdigung Gottes ist ein Gehängter"? Talmud (Jebam. 79a) und Midrasch (Bam. Rabbah C. VIII) sind freilich nicht in Verlegenheit, diese schauderhaften Unthaten des unschuldig vergossenen Blutes und der langen öffentlichen Schaustellung der so schnöde Gemordeten mit Hilfe einer erbärmlichen Sophistik zu verkleistern und zu beschönigen! Ich halte die Erzählung für ein tendenziöses, stupides Einschiebsel, wofür auch die oft wiederkehrende Siebenzahl vielleicht spricht. — Ferner: Von Salomo wird mit überschwänglicher Genugthuung und Ruhmredigkeit berichtet, dass er zur Einweihung des Tempels 1000 Opfer dargebracht. Doch, wie aus 1 Kön. VIII, 65 zu ersehen, hat er die „mosaisch" so eingeschärfte und hochgestellte Feier des Versöhnungstages nicht begangen. Die rauschenden Festlichkeiten hätten doch einen Tag unterbrochen werden, und es hätte der individuellen und nationalen Wichtigkeit des Jom Hakkippurim Rechnung getragen werden können! Natürlich lässt es die Gem. (Moed. Katon 9a) auch hier an seichten Beschönigungsversuchen nicht fehlen. Der kühlen Sophistik ist eben keine Aufgabe zu schwer, sie vermag aber den geraden und ungekünstelten Verstand nicht zu überzeugen und zu berücken. Dass Salomo auch mit anderen „mosaischen" Gesetzen unbekannt war oder leichtfertig verfuhr, so namentlich mit den Königsgesetzen 5 M. XVII, 16—17, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden. (Da wir von der Feier des Versöhnungstages sprachen, so sei es uns gestattet, darauf aufmerksam zu machen, dass selbst zur Zeit des zweiten

so erhellt daraus, dass er von specifischen Speisevorschriften nichts wusste. Man kann auch auf seine Lage nicht einmal anwenden: היכא דלא אפשר לא אפשר „Noth bricht Eisen", denn Eliah war ja ein beispielsloser Ascet, dem es ein Leichtes gewesen wäre, von wildwachsenden Früchten und Kräutern sich zu nähren, ganz abgesehen davon, dass er, der unbiegsame Eiferer für Gott und Gottesgesetz, eher nagenden Hunger erlitten hätte, als ein gewichtiges göttliches Gebot zu übertreten und dadurch dem übrigen Israel ein verführerisches Beispiel oder Aergerniss zu geben. — Selbstverständlich übt der Talmud daran seine ganze Dialektik, um seine überspannten Principien zu verfechten und aufrecht zu erhalten. Ein Rabbi (Chul. 5a) glaubt zu wissen, die Raben hätten das Fleisch aus Ahabs Küche gebracht [1]). Wie durfte aber Eliah aus des götzendienerischen Ahab's Küche essen? Man hilft sich mit einem deus ex machina: „Auf Gottes Geheiss." Doch wird damit die Debatte noch keineswegs geschlossen und noch weniger eingestanden, dass die ganze Behauptung selbst von der mosaisch-sinaitischen Speisegesetz-Tradition, wie sie die Rabbinen formulirt, eine unhaltbare Fiction sei. — Nein! lieber macht man aus עורבים (Raben) עֲרָבִים (Araber) oder gar zwei Männer, die עוֹרֵב hiessen, oder Einwohner einer vielleicht existirenden Stadt, die den Namen עורב führte, — und nur der Einwand aus dem Gebiete der Ortho-

Tempels der weihevollste und heiligste aller Tage des Jahres weniger würde- und ausdrucksvoll als in unseren gutgeleiteten Gemeinden begangen wurde. Opfer und mechanische Uebungen scheinen das ganze Werk des grossen Tages gewesen zu sein, während, wohl in Folge dessen, die Jugend beiderlei Geschlechts sich nach Taanith 26b und 31 anderweitig und recht weltlich die Zeit vertrieb. Doch haben wir uns darüber in einer anderen, noch nicht veröffentlichten Schrift des Weiteren ausgesprochen.)

[1]) Dass auch diese wunderliche Behauptung alle „frommen" Bedenken auf rabbinischem Standpunkte keineswegs beseitigt, liegt auf der Hand. Denn es ist ja eine talmudische Norm, dass Fleisch, welches eine Weile dem überwachenden Auge entzogen war (בשר שנתעלם מן העין), nicht gegessen werden darf. Die apologetische Erklärung des Rabbi ist somit am Ende doch unzureichend, und Eliah hätte trotz derselben, vom rabbinischen Standpunkte aus, „Verbotenes" genossen.

graphie, es müsste ja dann ערבים mit zwei „Jod“ lauten[1]), brachte diese talmudische Hypothese zu Fall. Tantae molis erat etc.

Die zweite massgebende Stelle befindet sich 2 Chron. XVIII, 2: „Und Ahab schlachtete für ihn (Josaphat) Kleinvieh und Rinder in Menge und für das Volk, welches bei ihm war.“ Dem König Josaphat giebt die Schrift oft und nachdrücklichst das Zeugniss, dass sein Lebenswandel in hohem Grade religiös und gottgefällig war. Dennoch hat er Speisen genossen, die in des gottvergessenen Ahabs und der götzendienerischen Isebel Küche gewiss nicht nach „mosaischen“ und noch weniger nach „rabbinischen“ Grundsätzen bereitet wurden. Dies kann nur die eine Erklärung haben: die pentateuchischen Speisegesetze waren zu jener Zeit kaum gekannt und noch weniger praktisch beachtet.

Der Talmud, der sich nun einmal darauf capricirt, dass sogar seine eigenen Speisegesetzregeln „mosaisch“ sind, geht natürlich mit beherztestem Muthe, der einer besseren Sache würdig wäre, daran, auch diesen schreienden Widerspruch zu übertönen. „Wie“ fragt er (Chul. 4b)“ durfte der fromme Josaphat geniessen, was der götzendienerische Ahab geschlachtet?“ Es wird erwidert: „Josaphat habe der Einladung nicht Folge gegeben.“ „Nein!“ — lautet die Replik — „Ahab liess sich gewiss nicht einen Korb geben.“ „Vielleicht“ — wird darauf entgegnet — „hat Josaphat nur dem Weine zugesprochen, aber die Speisen refüsirt?“ „Auch den Wein Ahab's“ — heisst es in zurückweisender Erwiderung — „durfte sich Josaphat nicht munden lassen.“ Nach vielen Debatten wird dann endlich der Möglichkeit Ausdruck gegeben, „Obadiah, Ahab's rechtgläubiger Haushofmeister, habe das rituelle (!) Schlachten vollzogen.“ Dagegen wird bemerkt: „Keineswegs! Obadiah konnte bei der grossen Menge das Geschäft nicht bewältigen.“ Aber der Talmud giebt sich nicht gefangen, versucht vielmehr noch weitere Erklärungen, um die Deuteleien und Spintisirungen seiner mosaisch-rabbinischen Speisegesetze gegen jede Attaque zu schützen.

Prüfen wir nun die eigentlich prophetischen Bücher.

Bei Deutero-Jesaias geschieht verbotener Speisen, namentlich

[1]) Ist nicht einmal zutreffend, s. Thoss. zur Stelle.

des Schweinefleisches, dreimal Erwähnung. LXV, 4: „Sie essen Fleisch des Schweines, und Brühe der Gräuel ist in ihren Geräthen;“ LXVI, 3: „Man spendet ein Speiseopfer, aber auch das Blut des Schweines;“ ibid, 17: „Die da essen das Fleisch des Schweines, des Gräuels [1]) und der Mäuse, allesammt werden sie hingerafft.“ Der Zusammenhang lässt jedoch keinen Zweifel darüber, dass hier durchaus nicht von der Uebertretung eines Speiseverbotes an sich die Rede ist, als vielmehr von der Uebung gewisser heidnischer Superstitionen, von Götzenopfern, dämonischen Concoctionen [2]) und diabolischen Ceremonien. Hierauf lässt schon die Erwähnung der Maus oder Ratte schliessen, welche schwerlich die Speiselüsternheit reizen [3]). Und die erklärenden Zusätze: „Sie opfern in Gärten, räuchern auf Ziegeln,“ „weilen in Gärten und nächtigen in Schlupflöchern,“ geben dem wahren Sinn und der eigentlichen Zielscheibe der prophetischen Geisselhiebe eine nicht zu verkennende Pointe.

Bei Jeremias, der so Vieles rügt und beklagt, findet sich keine Reminiscenz der Speisegesetze, aber schwerlich darum, weil diese allgemein beobachtet wurden, sondern im Gegentheil, weil er sie nicht kannte oder doch kein Gewicht auf ihre Befolgung legte.

Dagegen findet sich bei Jecheskel, der vielleicht der Verfasser oder Redacteur eines grossen Theils von Leviticus ist, ein zweimaliger Hinweis auf gewisse Speisegesetze IV, 14: „Mein Wesen hat sich nicht verunreinigt; Gefallenes oder Zerrissenes habe ich nicht gegessen von meiner Jugend an bis jetzt;“ und XLIV, 31: „Gefallenes oder Zerrissenes von Geflügel oder Vierfüsslern sollen die Priester nicht essen.“ Wir haben über diese Stellen schon oben gesprochen; sie machen es evident, dass diese Speisegesetze

---

[1]) Was „Gräuel“ hier und im folgenden Citate speciell bedeutet, ist nicht ersichtlich; vielleicht ist es ein ekelhaftes Thier — Katze oder sonst was — für welches der damalige hebräische Sprachschatz keine besondere Benennung hatte.

[2]) „Brühe der Gräuel“ (מרק פגלים) erinnert gewissermassen an Goethe's „Hexenbrei“ im Faust u. s. w. Und hat nicht leider auch der Talmud mancherlei ähnliche Recepte und absurde Hokuspokus gegen Dämonen, böse Krankheit und manche Träume? S. Berach. 55—57.

[3]) Vgl. Gesenius zu Jes. LXV, 7.

nur von den Priestern beobachtet werden sollten[1]). Die Worte IV, 13: „So werden die Kinder Israel ihre Speisen unrein[2]) unter den Völkern essen, unter welche ich sie verstossen werde", beweisen durchaus nicht, dass die Israeliten während ihres Aufenthaltes in Palästina nur erlaubte Speise genossen und mithin die Speisegesetze beobachtet hätten. Denn das unmittelbar Vorangehende wie Nachfolgende zeigt, wie auch Raschi z. St. erklärt, dass das Wort טמא hier nicht „verboten", sondern „ekelhaft", „unsauber" (מאוס) bedeutet. „Gerstenfladen in Menschen- oder Thierexcrementen gebacken," — zu solcher Hungersnoth-Nahrung werden die Israeliten im Exil sich getrieben sehen. Hunger sollte des sündigen Israels Strafrichter sein. Für den Propheten und Priester, der aus angeborener Delicatesse und strict-frommem Priestergefühl sich von allen unsauberen Fleischspeisen, superstitiösen Brühen und schmutzigen Oertlichkeiten ferngehalten, schien die Theilnahme an jenem gemeinsamen Loose hart und ungerecht. Der Unschuldige muss mit dem Schuldigen und durch den Schuldigen oft leiden. Nur die einzige Concession wird ihm gemacht, dass sein Brot nicht mit Excrementen von Menschen בגללי צאת האדם gemischt, sondern auf Thiermist gebacken sein solle. — Es ist dies eine drastische Ausdrucksweise, vielleicht nur Symbolik, des Propheten: aber wir wissen ja, dass solche von dem kräftig-naturell sprechenden Jecheskel besonders geliebt wird, vielleicht weil sie auf das Verständniss und das Gefühl der grossen Masse am ehesten und tiefsten Eindruck zu machen geeignet war. — Auch sogar der gewiss streng sinngemässer Exgese sich befleissigende Kimchi deutet IV, 13 nicht auf die Speisegesetze, sondern erklärt: „denn im Exil werden sie ihre Speisen nicht vor Verunreinigung bewahren, nicht in Sauberkeit geniessen können."

Eine ähnliche, und noch weniger präcisirte, Aufzeichnung findet sich Hosea IV, 9: „In Aschur werden sie Unreines[3]) geniessen."

[1]) S. was wir oben S. 265, Note 1 darüber sagen.

[2]) Auch die Accentutation weist darauf hin, dass nicht zu übersetzen sei: „ihre unreine Speise", sondern „ihre Speise unrein" geniessen werden.

[3]) Auch hier erklärt Kimchi: „Unter den Heiden werden sie ihre Nahrung nicht in Reinheit und Sauberkeit geniessen können." Kimchi

Auch hier kann selbst die kühnste Phantasie nicht behaupten, dass vom pentateuchischen Speisegesetze im eigentlichen Sinne die Rede sei, sondern vielleicht — wie die Worte im nachfolgenden Verse: „Wie Speise der Trauernden werden sie ihnen; wer davon isset, verunreinigt sich," fast vermuthen lassen — dass die Exulanten nicht einmal die Genugthuung, die Selbsttäuschung haben werden, durch Opfer sich das Wohlgefallen Gottes zu erwerben. So war es ja während des Tempelbestandes; man war dem Götzendienst und allen Lastern ergeben, glaubte aber doch, durch Opfer sich Jihweh [1]) günstig zu stimmen.

Bei den anderen, sogenannten Kleinen, Propheten findet sich nicht die allergeringste Anspielung auf unser Thema.

Unter den Hagiographen — eine einzige prägnante Nachricht in Chronik haben wir schon im Zusammenhang mit einer solchen in Kön. erörtert — führt uns sonst keine Stelle in das Bereich [2])

---

hätte seine Ansicht noch damit motiviren und ergänzen können, dass ja das Ausland selbst (nämlich das ausserpalästinensische Gebiet) im Vergleich zum „heiligen" Boden Palästinas unrein, unheilig genannt wird; s. Amos VII, 17: „Auf unreinem Boden wirst Du sterben."

[1]) Dass die Lesart des Tetragrammaton Jehovah falsch ist, ist längst anerkannt; doch ist auch nicht Jahweh, sondern Jihweh die richtige Aussprache, wie ich das nach R. S. b. M. zu 2. M. 3, 15 an einer anderen Stelle nachgewiesen habe.

[2]) Wir wollen nur noch hier auf das Buch Esther hinweisen. II 10 und 20 wird erzählt, dass Esther ihre Abstammung und ihr Volk nicht kund that. Hätte sie aber jüdische Speisegesetze beobachtet, so hätte es Jeder am persischen Hofe bald gewusst, dass sie Jüdin sei. Die Deduction ist klar, und die Thatsache, dass sie ass und trank, was alle Anderen am Hofe genossen, somit unumstösslich. Selbstverständlich aber ergehen sich Talmud und Targumim mit selbstgefälliger Selbsttäuschung und in gewohnter Antecipation auch über dieses für Phantasmagorie und Märchen fruchtbare Capitel. Sie lassen zu III, 8 gar den Haman über das jüdische Speiseritual raisonniren und natürlich an diesem letzteren die israelitische Heldin der Erzählung selbst im königlichen Harem zu Susa strenge festhalten. Zu II, 9: „Esther genoss Auszeichnung im Harem betreffs ihrer Geschenke und der für sie ausersehenen Kammermädchen," bemerkt Gem. Megillah 13a: „Die Auszeichnung bestand darin, dass man ihr jüdisch-rituell bereitete Speisen verabreicht hat." So die Allwissenheit Rab's. Sein Antagonist Samuel

der Speisegesetze, mit Ausnahme des mystischen und mysteriösen Buches

Daniel. Hier wird uns I, 8 berichtet, dass Daniel[1]) sich weder an den Speisen noch an dem Weine an der Tafel des baby-

ist nicht minder allwissend, sieht aber in seiner Allwissenheit merkwürdigerweise das gerade und schneidendste Gegentheil: „Die Auszeichnung, die Esther genoss, bestand darin, dass man ihr Schweins-Coteletten (das bekannte Delicatessen-Ideal mancher Rabbinen (Chul. 17a) vorsetzte, אמר רב שהאכילה מאכל יהודי ושמואל אמר שהאכילה קוטלי דחזירי. Und Raschi hält es gar für nothwendig, dazu zu bemerken, sie sei wegen dieser Uebertretung nicht bestraft worden, da sie nur von den Umständen gezwungen, diese Speisen ass ומתוך אונסה לא נענשה. (Und doch bemerkt der Talmud, das Unheil durch Haman sei den Juden von Gott als Strafe dafür gesandt worden, dass sie an den, Eingangs des Buches erwähnten, Gastmählern des Ahasveros theilgenommen שנהנו מסעודה של אותו רשע.) Auch die beiden Targumim sind um das Seelenheil der jüdischen Perserkönigin, das sie durch jenen Genuss hätte verscherzen können, schwer besorgt und wissen von allerlei Vorkehrungen zur Verhütung des Unheils. Zu II, 9: „Esther erhielt die sieben Kammermädchen, die ihr gebührten (הראיות), aus dem königlichen Palaste," hat das erste Targum, das Wort הראיות für seinen Zweck benutzend, dieses also paraphrasirt: „Alle sieben Kammerzofen waren streng orthodox (כולהן צדיקתא) und geeignet, ihr jüdisch-rituelle Speise und Getränke zu verabreichen." Das zweite Targum betont die rabbinisch-untadelige Tafel der Esther noch nachdrücklicher: „Esther überliess die ihr vorgesetzten Gerichte den heidnischen Kammerjungfern, da sie selbst den Wein des königlichen Palastes aus religiösen Scrupeln nicht genoss." Wir überlassen es dem Leser, welchem von jenen rabbinischen Raisonnements er den Vorzug einräumt. Und wie verhielt sich Esther bei den Gastmählern, die sie dem König und dem Haman zu Ehren gegeben?

[1]) Philippson in seinem Bibelwerke bemerkt hierzu: „Dass im Zeitalter des Exils der frommere Israelit unreine Speisen mit Aengstlichkeit vermied, ersieht man aus Jechesk. IV, 14, Jes. LXV, 4 und schon früher aus Hosea IX, 3." Diese Schlussfolgerung ist durchaus irrig und ganz verfehlt, wie wir oben, wo wir jede dieser Stellen erörtert, gezeigt. Philippson ist eben in der landläufigen und talmudischen Fiction befangen, dass die eigentlichen Speisegesetze auch früher schon gekannt und in Geltung waren. Jedenfalls rationeller als der Sohn, hat Moses Philippson (der Vater) commentirt: „Weil die Heiden von allen ihren Speisen und Weinen den Götzen darbrachten" כי דרכם היה לתת מכל מאכלם ומיינם לע"ז.

lonischen Königs besudeln (verunreinigen) wollte [1]). Statt des sonst in den vorhergebrachten und anderweitigen Stellen bei Speise immer gebrauchten Ausdrucks „unrein" (טמא) findet sich hier die Bezeichnung „besudeln" (גאל,) Hithp. התגאל). Nach der Darstellung daselbst scheinen die drei Schicksalsgenossen des Daniel erst auf dessen gewinnende Ueberredung hin sich für dieselbe Abstinenz entschlossen zu haben. Aus serdem wird auch ausdrücklich erwähnt, dass sie ausser Kräutern und Wasser alle Nahrung, selbst Wein und Brot, zurückwiesen, was also mit pentateuchischen Speisegesetzen nichts gemein hat.

Der mystische und mythische [2]) Charakter des ganzen Buches liegt überdies klar zu Tage, so dass es sicherlich fehlgegriffen wäre, wollte man apodiktische Schlüsse aus seinen vagen Andeutungen ziehen. Alle sogenannten Prophezeiungen des Buches,

[1]) Der Commentator Ebn Jachija bemerkt hierzu: „Daniel und seine Gefährten sind entschlossen gewesen, lieber zu sterben, als ihren Mund durch verbotene Speisen zu besudeln." Das geht ja noch weiter als die späteren rabbinischen Erschwerungen, die nur dann ein solches Martyrium verlangen, wenn mit der zugemutheten Uebertretung eine ausdrückliche Demonstration beabsichtigt wird. Selbst der so fanatische Mohamed war viel duldsamer und nachgiebiger als E. Jachija. Er sagt: „Wer aus Noth oder Zwang, nicht aus Neigung oder Uebermuth, Schweinefleisch geniesst, gegen den wird der Herr versöhnend und barmherzig sein." Andere sehen in der Enthaltsamkeit der Knaben eine Cautele gegen Götzendienst; die Enthaltsamkeit, die auch Erwachsenen und Allen zum Vorbilde dienen sollte, hatte den Zweck, den Umgang mit den Heiden abzuschneiden. So R. L. b. Gerson: „Wenn sie vom Brote jener Heiden ässen oder ihren Wein tränken, so könnte es zur Verschwägerung mit diesen und zur Annahme ihrer Unsitten und ihres Götzendienstes kommen." Handgreifliche Antecipation! Brot der Heiden (גזרו על פת כותים) ist ein Verbot einer viel späteren Zeit.

[2]) Abgesehen von dem mythischen und mystischen Inhalt dieses Buches im Allgemeinen, genügt, um ihm Authentie und historische Glaubwürdigkeit ganz und gar abzusprechen, schon der Umstand, dass die Traumdeuterei als förmliche Wissenschaft darin behandelt wird. Daniel, heisst es da, verstand sich auf die Deutung der Gesichte und Träume — während Joseph (1. M. XLI, 16) das Compliment, er verstehe Träume zu deuten, bescheiden zurückweist. Justinus freilich sagt von Joseph: somniorum primus intelligentiam condidit.

namentlich bezüglich Alexanders und der Diadochen, waren zur Zeit der Abfassung des Buches opera operata, bereits eingetretene Facta.

Es ist für Jeden, der sich nicht verblenden und selbst täuschen will, wohl kaum zu bezweifeln, dass das Buch Daniel, wie es uns vorliegt, nicht vor der syrischen Religionsverfolgung und dann nur zumeist in der Absicht verfasst worden ist, die damaligen Juden zur Zeit des Antiochus Epiphanes zur Ausdauer und zum Märtyrerthum aufzumuntern, indem man Daniel und seine Gefährten und Leidensgenossen als Vorbilder aufstellte. Die heterogenen Stücke in dem Buche können zu verschiedenen Zeiten abgefasst, das ganz besonders tendentiöse erste Capitel (wie im Buche Hiob) als Prolog hinzugefügt worden sein [1]).

Dies führt uns zu den Apokryphen, unter denen das authentische Buch der Maccabäer das Bindeglied mit Daniel bildet.

Als Hauptbeweis dafür, dass schon in früheren Zeiten das Speisegesetz unter den Juden streng beobachtet worden und diese für dasselbe sogar Märtyrer geworden, werden gewöhnlich die Berichte in den Büchern der Maccabäer, deren erstes im 1. Jahrhundert v. Chr. abgefasst ist, angeführt. [2]) Wir meinen nun, eine integre und strenge Befolgung der sogenannten mosaischen Speisegesetze datire geradezu erst von der maccabäischen Zeit, in welcher wohl auch die Ausdehnung und Ausspinnung dieser Gesetze ihren

---

[1]) Was Herr Prof. Steinthal in der Zeit d. Judenthums in diesem Sommer (ich habe die betreffende Nummer leider nicht vor mir) über das Buch Daniel veröffentlicht, ist zum Theil nicht zutreffend, nicht einleuchtend, besonders setzt er die Abfassung oder Veröffentlichung des Buches zu früh an; nur die maccabäische Zeit ist die richtige. Was ich an diesem hochgelehrten Manne oft bedaure, ist, dass seine ähnlichen Erörterungen und Anregungen in den jüdischen Zeitschriften nur akademischer Natur sind, Theorie ohne Praxis bleiben, so was er über den Mythos der Akedah, über Kaddisch, hier über Daniel wissenschaftlich vorträgt. (S. dagegen die Ansicht Mendelssohns im „Leben des Sokrates".) Wissbegierig bin ich, wie er sich über Jacobs Ringkampf mit dem Engel äussert, und ob er die Satzung von גיד הנשה ebenfalls ganz intakt lassen würde. Mein Princip ist: die Wissenschaft darf vor keinen Consequenzen zurückschrecken.

[2]) So namentlich von Winer, Bibl. Realwörterb., Art. Speisegesetze.

Anfang nahm.[1]) Dass vor dem Ende des babylonischen Exils sehr wenig von mosaischen Gesetzen gekannt oder doch beobachtet wurde, dass selbst die allerwichtigsten Ge- und Verbote, wie manche Ehegesetze u. s. w. kaum existirt haben können, oder doch jedenfalls ignorirt blieben, haben wir bereits oben aus mehreren berichteten Vorkommnissen unwiderleglich nachgewiesen. Wie sollten nun gerade die Speisegesetze eine Ausnahme gemacht haben?

Was aber alle Straf- und Drohreden der Propheten nicht vermochten, hat das babylonische Exil bewirkt[2]): die Beseitigung des Götzendienstes. Erst als dieser überwunden war, konnten Esra und seine Genossen an die Redaction oder Restauration, wenn man es vorzieht, des sogenannten mosaischen Gesetzes schreiten. Doch erst 200 Jahre nach Esra, und wohl noch etwas später, war das Gebäude der pentateuchischen Institutionen, darunter auch die Speisegesetze, unter Dach und Fach gebracht. Dies geht aus folgender, bisher nicht genügend beachteter Stelle hervor, 1 Macc. I, 11: „In jenen Tagen (des Antiochus Epiphanes) gingen aus Israel ruchlose Leute aus und beredeten Viele: lasst uns einen Bund schliessen mit den Völkern, die rings um uns sind; denn seitdem wir uns von ihnen abgesondert, haben uns viele Leiden getroffen.“ Es muss nicht eben lange gewesen sein, dass sich Israel von den Völkern so ganz abgesondert. Die Worte „seitdem wir uns von ihnen abgesondert,“ verrathen deutlich, dass diese Sonderung erst seit kurzer, wenn auch nicht gerade in jener, so doch in der unmittelbar vorangegangenen Zeit eingetreten

---

[1]) Der naive kritiklose Talmudismus, ein völliger Fremdling auf dem Gebiete der Culturgeschichte, hätte sich Hunderte von Discussionen ersparen können, wenn sein einseitiger und voreingenommener Geist, oder sprechen wir milder, wenn seine kritiklose Naivetät für den unabweisbaren und überzeugenden Gedanken, dass viele mosaische Gesetze zu jener Zeit ungekannt oder unbeachtet waren, Raum gehabt hätte.

[2]) Wie es ja auch im Leben kleiner und grosser Kinder nur zu oft der Fall: Mahn- und Strafreden helfen nichts, bis die Strafe selbst eintritt und die Folgen des Leichtsinnes oder der Rechtsverletzung sicht- und fühlbar werden. Erst das babylonische Exil mit seinen Härten und Entbehrungen brachte Wandel hervor in den Gesinnungen und Handlungen des israelitischen Volkes.

sei.[1]) Der engere Verkehr, wie stricte Scheidung manifestiren sich aber zumeist — da hier von Handel und Verkehr im Allgemeinen nicht die Rede sein kann und das Uebel der Mischehen bereits unter Esra[2]) und Nehemia urgirt war — in der Gemeinsamkeit oder dem Separatismus in Bezug auf Speise und Trank. Und so dürfen wir wohl annehmen, dass die Juden erst um die Zeit des Antiochus des Grossen (c. 218 v. Chr.) sich durch strenge Beobachtung der Speisegesetze von den Heiden abgesondert haben. Hiernach wäre die Verfolgung des Antiochus Epiphanes um so erklärbarer, weil man wusste, dass die stricte Observanz erst etwa ein halbes Jahrhundert vorher sich eingelebt hatte. Wenn wir Josephus unbedingt trauen dürfen, hätten es die Juden von Antiochus dem Grossen erwirkt, dass das Fleisch der unreinen Thiere nach der heiligen Stadt nicht einmal importirt werden durfte. (Ant. XII, 3, 4:) Μηδεὶς τὴν πόλιν εἰσφερέσθω ἵππεια κρέα μήτε ἡμιόνεια μήτε ἀγρίων ὄνων καὶ ἡμέρων . . . . καὶ καθόλου πάντων τῶν ἀπηγορευμένων ζώων τοῖς Ἰουδαίοις[3]) κ. τ. λ. — Auffallenderweise erwähnt hier Josephus gerade nicht das Schwein.

Als „Hauptbeweis" aber — nämlich dafür, „dass die Juden zu jeder Zeit (sic!) das Gesetz der verbotenen Speisen und namentlich des Schweines strenge und selbst märtyrerhaft beobachtet hätten" — können dieEreignisse während der maccabäischen Epoche

[1]) Auch aus Sirach (Vorrede) möchte hervorgehen — wenn anders Sirach unter Euergetes I, also um 221, geschrieben — dass damals eine Reaction in der jüdischen Welt eintrat; dass die Juden sich erst neuerdings in das mosaische Gesetz einlebten. Er sagt: „Ich habe viele Mühe und Studien angewendet . . . das Buch herauszugeben für die in der Fremde*), die gern etwas lernen und ihre Sitten danach einrichten wollen, nach dem Gesetze zu leben." Sie haben also bis dahin nicht nach dem Gesetz gelebt!

[2]) Esra IX, 1 u. a. St.

[3]) Dieser Bericht ist mir übrigens durch den Zusatz verdächtig, dass selbst für die eigenen Opfer der Heiden nur aolche Opfer gestattet waren, die auch dem (jüdischen) Gott recht waren: μόνοις δὲ τοῖς προγονικοῖς θύμασιν, ἀφ' ὧν καὶ τῷ θεῷ δεῖ καλλιερεῖν, ἐπιτετράφθαι χρῆσθαι. Das ist doch sehr unwahrscheinlich!

*) Vielleicht aber hatte er hier nur die Alexandriner vor Augen.

mit keinem guten Grunde beigebracht werden. In Zeiten der Verfolgung werden ja immer die religiösen Gemüther exaltirt und ängstlich strict selbst in minutiösen Observanzen. Von den Mitgliedern anderer Kirchen, die einen „Culturkampf" zu bestehen hatten, ganz zu schweigen, — sahen wir nicht jüngst in Folge der antisemitischen Brutalitäten und Verleumdungen die jüdisch-rabbinische Orthodoxie von Neuem die grössten Anstrengungen machen und zu stricter Befolgung selbst des Schulchan Aruch auffordern und Hunderte zurückführen? Dass somit Manche, wenn auch gar sehr Viele, zur Zeit der maccabäischen Verfolgung Märtyrer für die Speisegesetze wurden, hat darum nicht die geringste Beweiseskraft für andere und frühere Epochen. Zudem bilden in Zeiten der Verfolgung, des Zwanges zum Götzendienste, zur Religionsverleugnung die Speisegesze keine leuchtende Ausnahme. Nach talmudischen Principien [1]) soll man ja für alles und jedes, was kaum irgendwie mit der Religion in Verbindung steht, sogar für eine unbedeutende jüdische Sitte, wenn damit eine Demonstration coram publico beabsichtigt ist, lieber den Tod erleiden, als dem Zwange nachgeben. Wie kann man also gerade für die Speisegesetze Argumente aus der maccabäischen Zeit herbeibringen, wenn in ausnahmsweisen Verhältnissen der geringste religiöse Usus mit den wichtigsten heiligsten Gesetzen auf gleicher Linie steht? — Und warum wird von den in Rede stehenden Kritikern gesagt, dass man in Bezug auf die verbotenen Speisen und „besonders des Schweines" lieber Todesqualen ertragen, als eine Uebertretung sich gestatten wollte? Das Schwein ist, unseres Wissens, nicht mehr, als alle anderen verpönten Thiere, und zumal die, denen beide Reinheitszeichen fehlen, verboten.

Mit dem Schweinefleisch, das in den maccabäischen Vorgängen eine solche Rolle spielt und jenen Kritikern irrigerweise als „Hauptbeweis" dient, hat es ja aber eine ganz andere Bewandtniss: es war von den heidnischen Opfermahlen, es war den Götzen geweiht, sein Genuss wurde als eine dem fremden Cultus gebrachte Huldigung

[1]) S. Gem. Synhedr. 74: לא שנו אלא שלא בשעת גזרת המלכות אבל בשעת גזרת המלכות אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור . . . ואפילו שלא בשעת גזרת המלכות לא אמרו אלא בצינעא אבל בפרהסיא אפילו מצוה קלה יהרג ואל יעבור מה מצוה קלה ?אפילו לשנוי ערקתא דמסאנא.

betrachtet[1]). Diese εἰδιολόθυτα hat ja der Apostel auch den zum Christenthum Bekehrten auf's Strengste verboten (Apg. XV 20 und 29)! War dies nicht in gleicher Weise bei den Maccabäern der Fall? Hat man nicht dem Eleasar Schweinefleisch, welches Opferfleisch und dem Jupiter geweiht war, aufzwingen wollen[2])? Eleasar sträubte sich aber, selbst das untergeschobene erlaubte Fleisch zu essen, damit die Jüngeren nicht glauben, er sei zum Heidenthum übergetreten[3]). Das VII. Kapitel Maccab., welches von dem Martyrium der Mutter und ihrer sieben Söhne erzählt, die qualvollen Tod dem Genuss von Schweinefleisch vorgezogen, endet mit den Worten: „Das nun sei von den Heidenopfern und den ausserordentlichen Martern erzählt[4]). Auch in dem sogenannten 4. Maccabäerbuche des Josephus wird das von Antiochus offerirte Schweinefleisch als heidnisches Opfermahl bezeichnet[5]). Von dieser Verfolgungszeit an wurde von den Rathgebern und Führern der jüdischen Gesammtheit gleichsam Repressalien genommen und Dinge, die an sich durchaus gar nicht verboten waren, sobald sie nur irgendwie mit Heidenthum in Verbindung standen oder von Götzendienern berührt waren, als verboten und verunreinigend betrachtet. So dürfte vielleicht auch in dem einem Daniel zugeschriebenen Buche die Enthaltsam-

---

1) Damit wird das hinfällig, was Dr. Joël („Blicke in die Religionsgeschichte S. 63) Abweichendes zwischen der Relation im Maccabäerbuche und der im Talmud über diesen Punkt zu finden glaubt.

2) II Maccab. 6, 21.

3) Ibid. 24, 25.

4) Vgl. auch das Klagelied im Morgengebete für den 9. Ab: הטה אלהי אזנך ושמע טרחות טנופם בהעלו על מזבחך חזירים.

5) Vgl. hierzu Gesenius Commentar zu Jes. LXV, 4: „Dass die Griechen vorzüglich bei den Opfern der Ceres, der Laren und bei Bündnissen und Verträgen Schweinefleisch opferten, ist bekannt. (S. Spencer de leg. Hebr. ritual S. 137) ... Deshalb befahl denn auch Antiochus Ephiphanes vorzüglich Opfer von Schweinen.“ — Das 2. Targum zu Esther lässt schon zur Zeit der Belagerung des Tempels unter Nebukadnezar Schweineblut über den Tempel hinsprengen: ונכים חזיריא זרק מן דמיה על בית מקדשא. Ohne Zweifel wird hier Antiochus in Nebukadnezar antecipirt. S. Diodor Sic. Bibl. Tom. XI Eclag. 34; Μεγάλην ὖν θύσας τό τε αἷμα προσέχεεν αὐτοῖς καὶ τὰ κρέα σκευάσας προσέταξε κ. τ. λ. — Cf. Josephus Antiquit. XIII, 8, 2. Ἀντ. Ἐπίφ. ὗς κατέθυεν ἐπὶ τον βωμόν.

keit der exaltirten Knaben, die sich sogar auf den Wein und das Brot erstreckte, auf dem Wege der Antecipation zu erklären sein[1]).

Auch das, wohl nicht vor dem ersten nachchristlichen Zeitalter abgefasste legendenartige

Buch Judith enthält Spuren von der Beobachtung der oder mancher Speisegesetze. Die Heldin affectirt förmlich mit ihrer strengen Observanz derselben. Da werden uns X, 5 die Speisen, die sie bei ihrem Besuche des Holofernes mit sich geführt, haarklein aufgezählt, um nur ja nicht befürchten zu müssen, dass sie etwas Verbotenes gegessen. Dann (XI, 12) verkündet sie dem Holofernes, dass diejenigen Juden, welche Gott durch Uebertretung der Speisegesetzgebung erzürnt, ja selbst die, welche nur in grösster Noth[2]) Verbotenes gegessen, dem Verderben werden preisgegeben

[1]) Sogar in der Gem. (Abod. sar. 36a) findet sich diese Ansicht, dass nämlich Daniels Enthaltsamkeit auch besonders als nachahmenswerthes Vorbild und pour encourager les autres ausdrücklich beabsichtigt war: בתים וישם דניאל אל לבו אשר לא יתגאל בפתבג המלך ובין משתיו בשתי משתאית הבתוב מדבר א' משתה יין ואחת משתה שמן . . . על לבו שם ולכל ישראל הורה. Bemerkenswerth sind dort (36b) auch die folgenden Worte, die den sonderbaren Causalnexus der diesbezüglichen rabbinischen Verbote aufdecken: „Verpönt wurde das Brot und Oel der Heiden wegen ihres Weines, ihr Wein wegen ihrer Töchter, ihre Töchter wegen eines unnennbaren Etwas" משום רבר אחר (welches letztere nach Raschi Götzendienst ist). Im Anschluss daran möge eine andere handgreifliche Antecipation, wie eben eine solche in der rabbinischen Literatur nicht ungewöhnlich ist, aus dem Buche פרקי דר' אליעזר c. 38 eine Stätte finden: „Esra, Serubabel und Jehoshua versammelten die ganze Gemeinde im Heiligthum Gottes, brachten dreihundert Priester nebst dreihundert Gesetzrollen*) herbei und belegten die Cuthim mit Ausschliessung und Bann . . . damit Keiner in Israel für alle Zeiten das Brot der Cuthim geniesse." Daran knüpft sich der Ausspruch: „Wer Speisen der Cuthim geniest, isst gleichsam Schweinefleisch". — מכאן אמרו כל האיכל בשר כותי כאילו אוכל בשר חזיר. Die Tossafot Chul. 13a haben die annehmbarere Lesart פת כותי anstatt בשר כותי.

[2]) Das ist — um uns eines altväterlichen Ausdrucks zu bedienen — echtes Frauengerede und Weibertheologie, die der Judith von dem Autor in den Mund gelegt wird. Die darbenden Juden hätten also nach

*) Zur Zeit des Königs Josias war in ganz Israel nur eine Gesetzrolle vorhanden und auch diese — ganz unbekannt — nur ganz zufällig aufgefunden; während Serubabels Zeit dreihundert . . . sapienti sat!!!

werden. Und endlich sagte sie (XII, 2) in Bezug auf sich selber: „Ich werde nicht davon (von Holofernes' Leckerbissen und Weinen) geniessen, damit mich nicht eine Strafe treffe, sondern von dem, was ich mitgebracht, soll mir gereicht werden." Ganz abgesehen davon, dass, wie bereits erwähnt, das Buch einen legendenartigen Charakter an sich trägt, ist auch nicht zu vergessen, dass Judith dem Holofernes gegenüber allerlei Hinterlist anwendet, um ihren wahren Endzweck zu verdecken. Ueber die Moralität dieses letzteren, wie der ähnlichen That der Jaël im Buche der Richter, brauchen wir uns hier um so weniger auszusprechen, als wir das Rad der Geschichte nicht rückwärts zu drehen vermögen [1]). Das aber steht fest, dass, selbst besten Falles, aus den Thaten und Reden, die der Verfasser der Judith zuschreibt, für unseren Gegenstand wenige Lichtblicke gewonnen werden können [2]).

Desgleichen rühmt sich Tobith in dem gleichfalls legendenhaften, apokryphischen Buche, das seinen Namen trägt: er allein

---

dieser Ansicht lieber Hungers sterben sollen? Wo bleibt denn da der im jüdischen Schriftthum gültige Grundsatz, an 3 M. XVIII, 5 angelehnt: „durch deren Ausführung der Mensch lebe, aber nicht sterbe"? יחי בהם ולא שימות בהם. So hat auch vor nicht gar zu langer Zeit der rabbinisch nicht unterrichtete Lesheim (Process Neustettiner Synagogenbrand) Gefängnisskost mit den grotesken Worten verschmäht: „Lieber will ich Hungers sterben, als gegen unser Gebot verstossen." In Gem. Joma heisst es aber ausdrücklich: „Zur Erhaltung des Lebens darf jedes religiöse Gesetz (ausser Götzendienst, Unsittlichkeit u. s. w.) übertreten werden," יאמר לך דבר שעומד בפני פקוח נפש הרי מע"א וכו'.

[1]) S. was wir S. 435 Note Z. 3 über II Sam. C. 21, 1 bis 9 bemerkt Sapienti sat.

[2]) Des Buches Judith Haupt-, wie des nachfolgenden (Tobith) Nebentendenz mag vielleicht gerade sein, den Zeitgenossen die Heiligkeit des jüdischen Speiseritus einzuschärfen vermittelst der oft von uns betonten Antecipation und durch die Insinuation, dass die Frommen, die schon in alter Zeit diese Observanz streng beachteten, dafür der göttlichen Belohnung theilhaftig wurden. Ebenso ruhmredig betreffs des Speiseritus lassen die apokryphischen Zusätze zu Esther IV, 17 diese sprechen: „Auch hat Deine Magd nicht gegessen vom Tische Haman's; auch habe ich nicht gegessen vom Mahle des Königs und nicht getrunken vom Trankopferwein." Ueberall dasselbe Streben, die Wichtigkeit und das Alter der speiserituellen Absonderung als möglichst hoch darzustellen.

unter seinen Mitgefangenen habe sich der Speisen der Heiden enthalten (I, 10—11). So weit, was die Apokryphen anbetrifft.

Führen wir nun noch einen heidnischen Schriftsteller aus der nachchristlichen Zeit an, den einzigen, der sich nicht gehässig über die Beobachtung der Speisegesetze äussert: Porphyrius, welcher diesen sogar seine Anerkennung ertheilt, weil er, wie wir bereits oben erwähnt, überhaupt gegen die Fleischkost eingenommen ist. Bei ihm lesen wir (de abst. IV, 11): Τῶν δὲ γεγωσκομένων ἡμῖν Ἰουδαῖοι πρὶν ὑπ' Ἀντιόχου τὸ πρότερον τὰ ἀνήκεστα παθεῖν εἰς τὰ νόμιμα τὰ ἑαυτῶν, ὑπὸ τε τῶν Ῥωμαίων ὕστερον, ὅτε καὶ τὸ ἱερὸν τὸ ἐν Ἱεροσολύμοις ἑάλω καὶ πᾶσι βατὸν γέγονεν οἷς ἄβατον ἦν, αὐτή τε ἡ πόλις διεφθάρη διετέλουν πολλῶν μὲν ἀπεχόμενοι ζώων, ἰδίως δὲ ἔτι καὶ νῦν τῶν χοιρίων. Vgl. lib. II Ende, mit einer geringen Abänderung: Τοὺς Ἑβραίους συῶν οὐ γεύσασθαι . . . . ἀλλὰ καὶ βασιλέων πολλῶν μεταβαλεῖν αὐτοὺς σπουδασάντων θάνατον ὑπομεῖναι μᾶλλον ἢ τὴν τοῦ νόμου παράβασιν. — Auch hier muss daran erinnert werden, dass nach dem mosaischen Gesetze das Schwein nicht strenger, als andere unreine Thiere verpönt[1]) ist, dass aber den (späteren) Juden ganz besonders die Enthaltsamkeit von Schweinefleisch vindicirt wird, weil dessen Genuss mit dem heidnischen Cultus zusammenhing.

Diese sprechenden Citate und ihre Beleuchtungen dürften genügen, um die Zeit festzustellen, wann die Beobachtung von Speisegesetzen urgirt wurde. Es dürfte wohl aber auch instructiv und für die praktischen Zwecke der Gegenwart nicht ohne Interesse sein, ihre Wirkungen auf den socialen Verkehr[2]) zwischen Juden und Nichtjuden geschichtlich und kritisch zu untersuchen.

[1]) Und alle unreinen Thiere mit Einschluss des Schweines nicht so streng verpönt wie Fett und Blut, dessen Genuss ja, und sogar für den „Fremdling", mit Kareth belegt ist.

[2]) Gesellige Vertraulichkeit und intimer Umgang werden, nächst gegenseitigen Verheirathungen, zumeist durch gemeinsame Mahle gefördert (und umgekehrt) — wie ja solche bei den alten Spartanern die engsten Bündnisse mehr befestigten. — Der Rabbinismus hat es ja deutlich genug ausgesprochen, dass von ihm dieses und jenes, was ein Heide nur berührt, משום התנות, darum verboten sei, damit es zu keinem vertraulichen Umgange und dann zu gegenseitigen Verschwägerungen komme.

Also der allgemeine interconfessionelle Gesichtspunkt der Speisegesetze.

Die Bibel selber und namentlich der mosaische Codex dringt zwar und mit vollem Rechte auf das Sichfernhalten von Götzendienern [1]), damit Israel von diesen nicht zum Götzendienst verleitet werde. Nirgends aber — im Gegensatz zum Rabbinismus — ist in der heiligen Schrift ein Speisegesetz damit motivirt, dass durch dasselbe eine Scheidung zwischen Israeliten und Nichtisraeliten beabsichtigt sei [2]). Zu der irrigen Meinung, dass eine solche Absonderung der eigentliche Zweck der diesbezüglichen Vorschriften sei, haben wahrscheinlich zwei Stellen im Pentateuch Anlass gegeben. 2 M. XXXIV, 15 heisst es: „Dass Du nicht einen Bund schliessest mit den Bewohnern des Landes . . . so würde er Dich einladen [3]),

---

[1]) 2 M. XXIII 32 und 33, XXXIV, 15 und 16.

[2]) So auch Ewald (Altth. des Volkes Isr. S. 205 Anm.): „Zu einer ganz falschen Vorstellung führt die Meinung, Moses habe seinem Volke die Speisegesetze gegeben, um sie dadurch desto mehr zu vereinzeln. Hier verwechselt man die Folge, welche allerdings die Speisegesetze immer mehr hervorbrachten, mit ihrem Ursprunge und ihrem ersten unbefangenen Sinne."

[3]) Die Rabbinen haben oft in ihrer buchstäbelnden Deutungssucht und ihrem Uebereifer, Juden von Heiden abzuschliessen, nicht blos den Wein verpönt, den ein Heide berührt, sondern sogar die obige Bibelstelle dahin ausgedehnt, dass der Israelit selbst nicht von seinen eigenen erlaubten Speisen an der Tafel des Heiden oder in dessen Gesellschaft essen darf. Der Autor dieser Ansicht ist in Abodah sarah 8a R. Ismael, in Aboth di R. Nathan 26 R. Simon: „Israeliten, die ausserhalb Palaestinas wohnen, werden oft absichtslos und aus Mangel an Nachdenken (בטרדה, nach Raschi) zu Götzendienern: Wie und wodurch? Ein vornehmer Heide veranstaltet z. B. zu Ehren seines Sohnes ein Gastmahl, zu welchem er auch alle Juden, die in der Stadt wohnen, einladet. Nun, wenn diese auch alsdann von ihren eigenen Speisen und Getränken geniessen und selbst von ihrem eigenen Kellner bedient werden, ist es doch, als ob sie von Todtenopfermählern genossen, denn so heisst es: „und er wird Dich einladen, und Du wirst von seinem Opfermahle essen." Die Gem. betont, dass schon die Folgeleistung der Einladung, und nicht erst das Geniessen der Speise und des Trankes, verpönt sei, da unser Vers nicht schlechtweg sage: „Du wirst essen von seinem Opfermahle," sondern „und er wird Dich einladen" u. s. w. Das Gebot der Fernhaltung be-

und Du würdest essen von seinem Opfer," und darauf V. 16: „und nehmen von seinen Töchtern für Deine Söhne" u. s. w. Aber hier ist ja die Absonderung [1]) als eine strenge Forderung voran-

ginnt mit der Einladung. Hier ist freilich nur von Götzendienern die Rede: vom Wesen und Inhalt des Christenthums scheinen die damaligen Rabbinen nur dunkle, märchenhafte Begriffe gehabt zu haben.

[1]) Auch an und für sich betrachtet, ist dort blos von einer Cautele gegen Götzendienst, heidnische Opfermahlzeiten und Sittenlosigkeiten die Rede. Die Rabbinen haben zwar diese Cautelen bekanntlich noch weiter ausgedehnt und sogar, wie wir sahen, das gemeinsame Trinken von Wein mit den Heiden verpönt, deren Einladungen Folge zu leisten untersagt u. s. w., um die Scheidewand um so stärker zu machen und um desto enger zu ziehen. Dies mag für die damalige Zeit und Verhältnisse zu entschuldigen, ja empfehlenswerth gewesen sein. Für unsere Cultur- und gesellschaftlichen Um- und Zustände aber sind solche Cautelen und solche Scheidewände weder nöthig noch verständig, da unsere bürgerlichen und öffentlichen Mahlzeiten keinen dogmatischen Charakter an sich tragen, — von Götzendienst und Lasterhaftigkeit ganz zu schweigen. Wir lieben und achten jeden Christen und respectiren das Christenthum ebenso hoch, wie wir wünschen, dass Christen uns Juden und unser Judenthum würdigen mögen, und gemeinsame Mahlzeiten können heutzutage weder den Juden in seinem stricten Gotteseinheitsglauben erschüttern, noch den Christen z. B. zur Heilighaltung des 7. Tages bekehren. Mischehen und Uebertritte werden vorkommen, ob die jüdischen Speisegesetze beachtet oder ignorirt werden. Das Herz, der Ehrgeiz, die Eitelkeit, die Gewinnsucht, der Schwachmuth, die Feigheit lassen sich nicht vom rituellen Küchenzettel beherrschen. Obgleich ich nun, wie nur irgend einer, sicherlich zu den Vorurtheilsfreien und allgemein-brüderlich Gesinnten zähle, wünsche ich doch nicht, — schon aus Rücksicht für die Seelenharmonie, die nun einmal zwischen Gatten herrschen soll, sowie auf die einheitlich religiös-consequente Kindererziehung, — dass Heirathen zwischen den Bekennern des Monotheismus des Judenthums und denen der Dreieinigkeitslehre des Christenthums stattfinden mögen.*) Doch ist es absurd, ja wahnwitzig, zu glauben, dass der freundschaft-

*) Also nur wegen dogmatischer Differenzen, nicht aber, wie einige Zeloten im Oct. d. J. in der Brandenburgischen Provinzial-Synode sich äusserten, wegen Inferiorität in der jüdischen Sittenlehre. Diese aber wonach unsere Jugend unterrichtet und erzogen, in der Synagoge gepredigt wird, ist mit der christlichen identisch. Ist denn aber in dem Codex der Zeloten Unwahrheiten behaupten und calumniare andacter als Sünde gestrichen?!

gegangen [1]), und das Geniessen vom götzendienerischen Mahle und Theilnahme am heidnischen Cult und der Sittenverderbniss werden als Folgen eines Bündnisses mit einem kanaanitischen Einwohner deutlich bezeichnet.

Die zweite Stelle — die wir übrigens schon früher beleuchtet — ist 3. M. XX, 25: „Ihr sollt unterscheiden zwischen reinem Vieh und dem unreinen" u. s. w. und 26: „und ich sonderte euch aus von den Völkern" u. s. w. Doch ist auch dieser Beweis von dem Trennungszwecke der Speisegesetze hinfällig, da ja, wie wir bereits oben hervorgehoben, die im pentateuchischen Gesetze gestatteten Arten, wie Rind, Schaf, Ziege, auch von den meisten anderen Völkern genossen, während viele unreine Thiere, namentlich das Schwein, von den Egyptern, Hindus, Phöniciern, Arabern gleichfalls perhorrescirt wurden. (S. ein Mehres hierüber o. S. 338.)

Es ist somit unbestreitbar, dass den biblischen Speiseverboten [2]) keineswegs a priori der Gedanke zu Grunde lag, durch sie eine Scheidewand zwischen Israel und den übrigen Völkern aufzurichten, und dass der später in dieser Richtung sich geltend machende exclusive Geist der Juden und der gehässige Animus [3]) gegen diese

---

liche Umgang und gemeinsame Mahlzeiten diese fundamentalen religiösen Ueberzeugungen irgendwie stören und gefährden konnten. Der wahrhaft Gottesfürchtige und Humangesinnte irgend einer Confession ehrt die aufrichtige Ueberzeugung eines Jeden und wird durch dieselbe in seinem persönlichen, socialen und staatlichen Verkehr nicht beeinflusst.

[1]) Bei den Aegypten war das wohl umgekehrt; die Absonderung von anderen Völkern (Griechen) war die Folge ihrer Speisegesetze. S. o. S. 410 und 428 Note 7.

[2]) Dem Tacitus und seinen heidnischen Vor- und Nachtretern (s. u.) war die Bibel natürlich unbekannt; sonst hätten sie weder über die mosaischen Speisegesetze ihre irrigen Meinungen geäussert, noch ihre anderen absurden, blödsinnigen Behauptungen in Bezug auf Juden und Judenthum aufgestellt.

[3]) Selbst der grosse Kritiker Bruno Bauer („Judenfrage") wiederholt die von Anderen schon so oft erhobene Anklage: „Dass der Jude alle Anderen ausser den Juden für unrein erklärt und als Jude für unrein er-

seitens der Nichtjuden nicht auf die Absichten der diesfallsigen pentateuchischen Gesetzgebung begründet werden können.

klären muss. Seine Speisegesetze sind die Erklärung, dass alle Anderen ausser den Juden nicht seinesgleichen, nicht Mitmenschen sind." Diese Auffassung bedarf wohl heutzutage keiner Widerlegung mehr. Wenn aber Michaelis (Mos. Recht IV, § 208, S. 143) sagt: „Reine und unreine Thiere" ist (nur) so viel, wie zur Speise gewöhnliche und ungewöhnliche," und ibid. S. 146 (Reutlinger Ausgabe): „Unrein, von Thieren gebraucht, ist gar kein heruntersetzendes Beiwort: unter allen Thieren war der Mensch das unreinste, d. i. man durfte am allerwenigsten Menschenfleisch essen," so hat er damit manches Vorurtheil gegen das Judenthum entkräftet; aber, um der Wahrheit die Ehre zu geben, müssen wir doch gestehen: unrein, von Thieren gebraucht, ist allerdings heruntersetzend, denn die Schrift gebraucht ja neben טמא auch „Gräuel" und „Scheusal" von den unreinen Thieren — Bezeichnungen, deren herabwürdigende Bedeutung wohl Niemand in Frage stellen kann. Doch folgt daraus mit Nichten, dass Nichtjuden von Juden darum für unrein angesehen werden, denn, wie wiederholt erwähnt, waren ja dieselben Thiere auch von anderen Völkern für unrein erklärt und gemieden. — Was indess das Michaelis'sche „man durfte am allerwenigsten Menschenfleisch essen" betrifft, so ist es unbestreitbare Wahrheit, dass auf biblischem Standpunkte, wenn auch nicht ausdrücklich erwähnt, selbstverständlich Menschenfleisch verboten ist. Nach mancher rabbinischen Autorität jedoch, deren Irrthum wir oben S. 375 und 376 unwiderleglich nachwiesen — sei dies schriftgemäss keineswegs und nur rabbinisch verboten. Auch der sonst so gemüth- und geistvolle Ahron Halevi, freilich nur die Meinung des Maim. und Nachmanis reproducirend, schreibt (Chinuch § 154): „Menschenfleisch, obgleich der Mensch kein Wiederkäuer und Doppelhufer ist, ist dennoch insofern nicht als Fleisch eines unreinen Thieres zu betrachten, dass man durch dessen Genuss ein biblisches Verbot übertrete. Verboten sei es aber dennoch, weil in der Schrift sieben Thiergattungen aufgezählt werden und es dann heisst: „Dieses Lebende könnt ihr essen",*) woraus zu schliessen, dass man ausser jenen erlaubten Thieren andere nicht verspeisen dürfe. Dies sei die Ansicht des Maim. (in s. Jad Hachasakah).

*) Maim. hat, aus dem Gedächtniss, nicht ganz genau citirte Worte aus 3. M. 11 u. 5. M. 14 zusammengewürfelt.

Von jenem exclusiven Geist und diesem gehässigen Animus nun ist vor dem babylonischen Exil nicht die geringste Spur vorhanden; eine solche findet sich zuerst während des Aufenthaltes der Juden unter den Persern, und zwar in dem sehr spät[1]) verfassten und aller Authentie entbehrenden Buche Esther. Hier heisst es nämlich III, 8: „Es ist da ein Volk . . . und seine Gesetze sind verschieden von jedem Volke" u. s. w. Ausser den antipolytheistischen, den Sabbath-, Beschneidungs- und ähnlichen charakteristischen Gesetzen sind hier wohl auch die Speisevorschriften[2]) als Momente und Factoren der Selbstisolirung gegen

[1]) Ueber die Abfassungszeit dieses Buches sind wir sehr im Unklaren; dass sie aber ziemlich spät anzusetzen ist, kann nicht bezweifelt werden. „Weder das Buch," sagt Zunz (Zeitschr. der Morgenl. Gesellsch. XXVII) „noch sein Inhalt war den Alten bekannt. Den Anlass zu der erdichteten Geschichte gab ein unter den persischen Juden aus der Umgebung eingebürgerter Freudentag." Vgl. damit de Wette: „Das einzige historisch sichere Datum ist der Zusammenhang der Begebenheit mit dem Purimfeste; das Uebrige ist aus einer unreinen Ueberlieferung geschöpft und vom Verfasser wahrscheinlich noch mehr ausgeschmückt." Zu welcher Zeit nun war sein Inhalt zuerst bekannt? Es fehlen hierüber sichere Anhaltspunkte. Das aber steht bei mir fest, dass die Verfasser der Maccabäerbücher dasselbe nicht gekannt haben. 1. Macc. VII, 48—49 wird nach einem über Nikanor erlangten Sieg der 13. Adar als ein Freudentag für spätere Zeiten eingesetzt, und es ist dort weder von einem Fasten Esther, noch vom Purimfest die Rede; man muss also beide noch nicht gekannt haben. In dem weniger zuverlässigen und aus späterer Zeit stammenden 2. Macc.-Buche heisst es gelegentlich des Sieges über Nikanor (XV, 36): „Sie setzten fest, niemals diesen Tag ungefeiert zu lassen und den 13. des 12. Monats, einen Tag vor dem Tage des Mordechai, zu begehen." Vom Fasten Esther ist auch hier keine Rede, und die seltsame Bezeichnung „Tag des Mordechai" zeugt hinlänglich dafür, dass das Buch Esther, sowie der Name Purim noch gar nicht gekannt waren. Im Tractat Soferim XVII, 4 lesen wir: „Unsere Lehrer in Palästina pflegten nach den Purimtagen anlässlich des Nikanor und seiner Gefährten zu fasten." Ueber das Nikanorfest aber herrscht in den talmudischen Schriften Dunkel und Verwirrung; die Talmudisten waren eben nicht mit den griechischen Apokryphen bekannt.

[2]) Denn, wie bereits oben nachgewiesen, machte sich in der Zeit des Antiochus des Grossen — und erst dann, und nicht vorher! — eine

Israel andeutend in's Treffen geführt; Talmud und Targum wenigstens verstehen diese vorzugsweise darunter. So interpretirt Raba in Meg. 13b jene Worte ודתיהם שנות מכל עם mit: „Sie geniessen nicht unsere Speisen und verheirathen sich nicht mit uns [1])“ דלא אכלי מינן ולא נסבי מינן ולא מנסבי לן. In unverkennbar antecipirender Weise fährt Raba fort: „Und es geziemt sich nicht für den König, sie in Ruhe zu belassen,“ — „denn bei ihren

stricte Beachtung von Speisegesetzen geltend, und diese, den alltäglichen Verkehr so nahe berührend und so tief beeinflussend, ist gewiss als schlagendste Waffe von den rabiaten Judenfeinden zur Erweckung und Schürung von Vorurtheil und Hass gegen Israeliten benutzt worden. Und es ist nicht zu verwundern, dass die Hetzer und Verleumder in ihren Anklagen und Aufwiegelungen bei Fürsten und Volk oft leichtes Spiel hatten und haben. Sonderlichkeiten und Absonderung in den harmlos-geselligen Phasen des Alltagsseins, wie sie so augenscheinlich in der Zurückweisung und Vermeidung der Speisen und Getränke Andersgläubiger zum Ausdruck kommen, mussten gleichsam zu Repressalien führen, Juden in deren Augen unsympathisch machen, Muthwillen und Intoleranz gegen sie erwecken und Rechtsverkümmerung und Ausschliessung ihnen bewirken. Exclusivität hie führt zu Exclusivität da, zu Missverständnissen, Antipathien, Gehässigkeiten und zur Verkümmerung der bürgerlichen Stellung. Für Gott, Wahrheit, Recht, Menschenliebe und das Vaterland soll man Schmach, Elend, selbst den Tod muthig ertragen können. Aber indifferenten Dingen eine grosse Bedeutung beizumessen und durch ihre excentrische Beobachtung sich zu isoliren und dadurch Abneigung und Abschliessung zu provociren, ist weder religiös, noch vernünftig. — Wir sprachen von den Zeiten des Antiochus d. Gr. Das frühere Alterthum hätte auch wegen der Speisegesetze keine Feindschaft gezeigt, wie es keine Religions-, sondern nur Eroberungs-, politische Kriege kannte. Und das war bei dem Glauben an Nationalgottheiten ganz natürlich; man schrieb oft der Nationalgottheit des anderen Landes den Sieg zu. Jede Gottheit war nur eifersüchtig auf ihren besonderen Cult in ihrem Lande (s. besonders 2 Kön. 17, 25—33). Später erst nehmen wir religiösen Fanatismus wahr.

[1]) Fast immer sehen wir die Absonderung durch die Speisegesetze mit der nuptialen Isolirung in eine Linie gestellt — wie freilich auch in der Bibel, 2. M. XXXIV, 15, 16; aber duo si faciunt idem, non est idem!*) —

*) Die Brandenburgische Provinzial-Synode tadelt in diesen Tagen die Christen umgekehrt, dass sie Ehebündnisse mit Juden schliessen.

Mahlzeiten äussern sie Spott und Verachtung gegen das Reich und die Königliche Person [1]). Fällt z. B. eine Fliege in ihren Becher, so werfen sie blos die Fliege weg, trinken aber den Inhalt; würde aber der König den Becher selbst nur berühren, so schütten sie den Inhalt aus; dieser ist ihnen durch des Königs Berührung ungeniessbar geworden." Das Targum paraphrasirt: „Die Vorschriften ihres Religionsbuches unterscheiden sich von denen jedes Volkes; unser Brot und unsere Gerichte essen sie nicht, noch trinken sie von unserem Weine." Und alsbald an diesen Vorwurf der Absonderung in Bezug auf Speis' und Trank lässt es Haman hinzufügen, dass die Juden auch schlechte Patrioten seien und durch die Landesgesetze sich nicht für gebunden betrachten [2]): יומי גניסיא דילנא ליתיהן נטרין ונימוסיא לא מקיימין „unsere feierlichen Geburtstage begehen sie nicht, noch halten sie unsere Gesetze." Aehnlich, wenn auch nicht so ausdrücklich, das sogen. Targum Scheni. Ein Schrifterklärer vom Anfang des 16. Jahrhunderts, Joseph b. David Jachia (p. 1539) tritt den Talmud und das Targum noch breiter; er legt dem Haman alle Anklagen in den Mund, wie sie unseren Vorfahren im Mittelalter und zum Theil auch in der Neuzeit gemacht wurden, und es werden ganz besonders die Speisegesetze betont (s. Note 1 am Anfange d. Anh. I. S. 486).

In 1. Macc. I, 11 heisst es: „Sie (die hellenisirenden Juden) sagten: lasst uns einen Bund schliessen mit den Völkern, die rings um uns sind; denn seitdem wir uns von ihnen abgesondert haben, hat uns viel Leid getroffen." Wir haben schon oben dieses „seitdem u. s. w." auf die Zeit des Antiochus des Grossen bezogen, unter dessen Regierung mit der stricten, vielleicht gar ostentativen und demonstrativen Beobachtung von Speisegesetzen begonnen

[1]) Selbst als Dichtung aufgefasst, ist das Benehmen Mordechai's, der dem Könige das Leben rettet, die beste Antwort auf Hamans und aller Judenfeinde böswillige Verleumdungen; sie zeugt von der Liebe der Juden für Vaterland und Fürsten, für Recht und Ordnung.

[2]) So sprachen und sprechen ja die Judenfeinde aller Zeiten, obgleich die Juden überall und immer sich als gute Patrioten bewährten und bewähren und die Landesgesetze ebenso hochhalten, wie alle anderen Religionsbekenner; s. Jerem. XXIX. 7 und Gem. an vielen Stellen: „Das Landesgesetz ist auch unser Gesetz" דינא דמלכותא דינא.

wurde. Ging ja dieselbe, nach Josephus, wie wir oben gesehen, so weit, dass die Juden von Antiochus dem Grossen es erbaten und bewilligt erhielten, dass kein verbotenes Fleisch nach Jerusalem gebracht, und dass kein Thier, das den Juden nicht erlaubt war, selbst zum eigenen Opfer der Heiden verwendet werde[1]). Bei solcher starren Rigorosität und Abschliessung kann es uns freilich nicht befremden, dass eine Gegenströmung in ausserjüdischen Kreisen allmählich entstand und genährt wurde; dass in diesen die Ansicht Raum gewann, die Juden betrachten nicht allein die von ihnen nicht approbirte Speise, sondern auch den, der dieselbe geniesst, für unrein und verächtlich.[2]) So erfolgte denn das Vergeltungsrecht in weit verschärfter Form. Die Heiden wollten nicht nur sich selbst keine jüdische Beschränkung auferlegen, sondern suchten auch die Juden an der Ausübung ihrer Satzungen zu verhindern.

Wir gehen zu Antiochus Sidetes (c. 140) über und finden auch in dessen Zeit den nachtheiligen Einfluss der Speisegesetze auf den socialen Verkehr zwischen Juden und Nichtjuden. Den Recriminationen, welche die Räthe dieses Königs den Juden wegen ihres ungeselligen Sinnes machen, und dass diese deshalb auszutilgen seien, liegt wohl ganz besonders die starre Exclusivität in Bezug auf Speise und Trank zu Grunde. Josephus (Antiq. XIII, 8, 3) berichtet uns aber, dass Ant. Sidetes sonst menschenfreundlich war[3]), jedoch ausser Anderem von den Juden verlangte, eine Besatzung aufzunehmen. Diese Bedingung lehnten sie mit dem Bedenken ab, dass ihre religiösen Satzungen ihnen eine Lebensweise vorschrieben, welche durch das Zusammenleben mit einer nichtjüdischen Besatzung zu sehr erschwert werde: Τὴν δὲ φρουρὰν

---

[1]) Dies ist aus dem Zusammenhang mit Sicherheit anzunehmen. Freilich haben wir schon oben S. 445, Note 2 dies als verdächtig und unwahrscheinlich bezeichnet.

[2]) Vergl. dieselbe Note 1 im Anhang I, ein Widerhall alles dessen, was egyptische, griechische, römische und mittelalterlich-christliche unwissende Schriftsteller und heutige Antisemiten dem Judenthum zur Last legen.

[3]) S. Note 2, Anh. I, S. 486.

οὐκ ὡμολόγουν διὰ τὴν ἀμιξίαν οὐκ ἐφικνούμενοι πρὸς ἄλλους [1]). Hier also sprachen Juden selber es unumwunden aus, dass ihnen ihre religiösen Satzungen — wobei man entsprechenderweise doch ganz besonders an die Speisegesetze als ein solches Hinderniss denken muss — das Zusammenleben mit Nichtjuden unmöglich machen [2]). Dass sich übrigens Ant. Sidetes so über jede Erwartung nachgiebig zeigte [3]), lag wohl an den Kriegen, in die er verwickelt war; wahrscheinlich wollte er sich die Juden zu Dank, Hingebung und Unterstützung verpflichten. Doch können wir dies nur als be-

[1]) Dies bestärkt uns noch mehr in der Annahme, dass das Buch Esther sehr spät verfasst worden und die Zeit des Ant. Sidetes hinter sich gehabt habe; das „ihre Gesetze sind verschieden und die Vorschriften des Königs vollstrecken sie nicht" (Esth. III, 8) spielt wohl auf die Ablehnung der Besatzung und damit Zusammenhängendes an.

[2]) Bemerkenswerth ist, dass die Christen des 1. Jahrh. fast dieselbe Sprache führten und ihre Religion als Hinderniss gegen den Kriegsdienst vorschützten, wie ja der Apostel selber (vgl. II. Cor. VI, 14 u. 17) sie von jedem Umgang mit den Heiden nachdrücklich abgemahnt (s. Note 3, Seite 486 Anhang I.). Celsus (bei Origenes contra Celsum VIII) sagt nämlich zu den Christen: „Wenn es Alle so machen wie ihr, so würde der Kaiser allein stehen, und dann würde die Regierung des Reiches wilden und gottlosen Barbaren in die Hände fallen, die aller Wissenschaft und auch eurem Gottesdienst ein Ende machen würden." Origenes antwortet: „Die Christen seien sämmtlich Priester und könnten also keine Kriegsdienste thun; sie kämpfen für das Vaterland durch ihr Gebet" (s. Note 4, Seite 486 Anhang I.). Auf die Ermahnung des Celsus, „sie sollten sich doch am Staatsleben betheiligen", antwortet Origenes, „die Christen hätten kein besonderes Vaterland; sie liessen sich durch menschliche Ordnung und Gesetze nicht verunreinigen; ihr Vaterland sei die Kirche; sie bedürften ihrer Zeit und ihrer Kräfte zu heiligen Dingen, zum Gottesdienste, wodurch die Seligkeit erworben werde". Solche Redensarten hört man wohl auch noch in der Gegenwart seitens (nichtjüdischer) Zeloten. Doch Schwächen und Gebrechen innerhalb anderer Religionsbekenntnisse werden dann klüglich übertüncht oder übergangen, oder sagen wir lieber, mit dem Mantel christlicher Liebe verhüllt.

[3]) Aehnliche Hochherzigkeit bekundet das Decret der Sardianer (s. Note 5, Anhang I, S. 487.). Doch sind alle diese Privilegien, wie wir im Verlauf sehen werden, privilegia odiosissima geworden.

scheidenen Zweifel aussprechen; es kann ihm ja ebensowohl ein menschliches Fühlen überkommen sein.

Ungefähr 100 Jahre später! Nach Josephus (Ant. XIV, 10, 12) erklärte der jüdische Gesandte des Hyrkan dem römischen Statthalter Dolabella um 44 v. Chr., dass die Juden Kriegsdienste nicht leisten können, weil sie am Sabbath nicht reisen und die Nahrungsmittel nach dem väterlichen Ritus auf dem Marsche nicht finden könnten. Der Speiseritus — unvergleichlich mehr als der Sabbath, da dieser nur einmal in der Woche, jener aber täglich und stündlich sich geltend macht — trat danach also nicht allein als mächtiger Störer des geselligen Umganges, sondern auch der Waffenbrüderschaft auf, die sonst ein so ausgezeichnetes Mittel ist, Bürger eines und desselben Landes mit einander zu verschmelzen und das Gefühl der Zusammengehörigkeit und der Gleichberechtigung zu besiegeln. An den Römern, die sich doch einmal als die Herren betrachteten, müssen wir die seltene Toleranz bewundern, womit sie unseren Vorfahren die Concession der Befreiung vom Kriegsdienste machten. Dolabella folgte hier nämlich der Präcedenz seines Amtsvorgängers. Josephus berichtet ibid.: Ἀλέξανδρος πρεσβευτὴς Ὑρκάνου . . . . ἐνεφάνισέ μοι περὶ τοῦ μὴ δύνασθαι στρατεύεσθαι τοὺς πολίτας αὐτοῦ διὰ τὸ μήτε ὅπλα βαστάζειν δύνασθαι μήτε ὁδοιπορεῖν αὐτοὺς ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν Σαββάτων, μήτε τροφῶν τῶν πατρίων καὶ συνήθων κατ᾽ αὐτοὺς εὐπορεῖν.[1] Ἐγώ τε οὖν αὐτοῖς, καθὼς καὶ οἱ πρὸ ἐμοῦ ἡγεμόνες, δίδωμι τὴν ἀστρατείαν καὶ συγχωρῶ χρῆσθαι τοῖς πατρίοις ἐθισμοῖς. Doch dürfen wir wohl voraussetzen, dass, wenn auch Dolabella nachsichtig war, jene Weigerung und deren Motivirung von Seiten der Juden ohne Zweifel bei den übrigen Commilitonen und römischen Bevölkerungen Anstoss und Animosität erregt haben, wie dies aus den lateinischen Schriftstellern, die wir später citiren werden, evident ist.

Führen wir noch aus dem, sonst ganz und gar unechten und höchstwahrscheinlich in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts nach Chr. in Alexandrien verfassten 3. Maccabäer-Buche (III, 6 u. ff.

[1] S. Note 6, Anhang I, S. 487.

eine Aeusserung an, die unter Ptolemäus Philopator[1]), der Palästina im Jahre 217 unterwarf, gethan worden sein soll: „Die an dem Geschlechte in Allem verlautbarte gute Handlungsweise brachten die Heiden durchaus nicht in Anrechnung. Aber von der Trennung in Hinsicht des Gottesdienstes und der Speisen machten sie viel Aufhebens, indem sie sagten: „diese Menschen könnten weder mit dem König Philopator noch mit den Kriegsleuten Tischgenossen sein, sondern sie seien feindlich gesinnt und grosse Gegner des Staatswesens.“ Ist auch an diesem Berichte kein Körnchen historischer Wahrheit, so reflectirt er doch ziemlich getreu das, was damals in nichtjüdischen Kreisen und leider auch heute noch vielfach gedacht und gesprochen wurde und wird.

Bekanntlich rechnet der Talmud manche Speisegesetze zu den Observanzen, die Satan[2]) und die Völker bekritteln und sinnlos finden[3]). Welche Völker der Talmud meint, darüber brauchen wir nicht lange hin- und herzurathen. Wir wissen sehr gut, welch' argen Hohn egyptische, griechische und römische Schriftsteller, die grösstentheils vor Redaction des Talmud gelebt, über diese Satzungen ausgegossen haben. Und da die Autoren gewissermassen die Mundstücke oder intelligenten Väter der öffentlichen Meinung waren, so dürfte es angezeigt sein, hier einige ihrer Aeusserungen, ausser den bereits citirten, auszüglich oder wörtlich wiederzugeben.

Dem Lysimachus (400[4])? a. Ch.) werden die Worte in den Mund gelegt: Παρακελεύσασθαί τε (Μωυσῆν) αὐτοῖς, μήτε ἀνθρώπων

[1]) Chronologisch wäre also diese Aeusserung hier nicht am rechten Orte, doch da sie dem 3. Maccabäerbuche entnommen, ist sie an dieser Stelle „ein Wort zur Zeit“. S. Note 7 ibid.

[2]) C'est à dire, Satan ou l'esprit de doute et de contradiction critique ces réglements comme inutiles, et les gentils . . . s'en servent pour attaquer la divinité de la loi (Munk l. l.). Koran, Sure VI (Ullm. S. 104) heisst es: „So haben wir jedem Propheten einen Feind bestimmt, nämlich die Satane der Menschen und der Geister, die gegenseitig trügerische und eitele Reden einblasen.“

[3]) השטן ואו"ה מונין את ישראל יב"

[4]) Nach Anderen erst im II. oder gar im I. Jahrh. lebend.

τινὶ εὐνοήσειν, μήτε ἄριστα συμβουλεύσειν, ἀλλὰ τὰ χείρονα · θεῶν τε ναοὺς καὶ βωμούς, οἷς ἂν περιτύχωσιν, ἀνατρέπειν. Aus dieser Stelle, einem Bruchstück bei Josephus c. Apion. I, 34. ist freilich nur der später sich oft wiederholende Vorwurf zu erkennen, dass die Juden gegen alle anderen Menschen einen feindseligen Sinn an den Tag legen, deren Tempel und Altäre sie zerstören. Dem Ankläger hat vielleicht vorgeschwebt, 5 M. 7, 5; 2 M. XXXIV, 13—15, und da ist es denn möglich, ja wahrscheinlich, dass auch die Absonderung vom Götzenschmaus ihm das Substrat zu seinem Angriffe gegen die feindselige Gesinnung der Juden gegeben.

Manetho, der viel bekanntere Feind der Juden, beschuldigte diese (ib. contr. Ap. I, 26), dass ihr Anführer Moses ihnen unter vielem Anderen auch verboten habe, sich der bei den Aegyptern geheiligten Thiere zu enthalten. Der Sinn dieser Anklage ist wohl der, dass Mose ihnen gestattet, solche zu opfern und zu geniessen. Von einem Aergerniss durch den jüdischen Speiseritus ist hier zwar nicht ausdrücklich die Rede; wohl aber, dass die mosaischen Glaubensbekenner nur Freundschaft unter sich kennen. Manetho sagt: Ἡγεμόνα αὐτῶν . . . . ἐστήσαντο καὶ τούτῳ πειθαρχήσοντες ἐν πᾶσιν ὡρκωμότησαν · ὁ δὲ πρῶτον μὲν αὐτοῖς νόμον ἔθετο, μήτε προσκυνεῖν θεοὺς μήτε τῶν μάλιστα ἐν Αἰγύπτῳ θεμιστευομένων ἱερῶν ζώων ἀπέχεσθαι μηδενός, πάντα τε θύειν καὶ ἀναλοῦν · συνάπτεσθαι δὲ μηδενὶ, πλὴν συνωμοσμένων · τοιαῦτα δὲ νομοθετήσας καὶ πλεῖστα ἄλλα μάλιστα τοῖς Αἰγυπτίοις ἐθισμοῖς ἐναντιούμενα . . . . Dieser letzte Anklagepunkt wird sich uns w. u. bei Tacitus wörtlich wiederholen.

Was das römische Volk anbetrifft, so sagt Mommsen [1]) „Röm. Geschichte):“ „Auch zu jener (Caesar's) Zeit begegnen wir der eigenthümlichen Antipathie der Occidentalen gegen diese (Juden) so gründlich-orientalische Race und deren fremdartige Meinungen und Sitten.“ Die Speisegesetze werden da und bis dahin nicht ausdrücklich erwähnt; doch werden sie alsbald später namhaft gemacht.

[1]) S. jedoch gegen Mommsen die Note 8, Anh. I.

So bei Strabo (c. 60a.—25p. Ch.). Er erhebt gegen die Juden den Vorwurf, dass sie Anfangs gerecht und wahrhaft religiös waren, später aber in Aberglauben verfielen und sich gewisser Speisen [1]) enthalten. Lib. XVI: Οἱ δὲ (οἱ νῦν Ἰουδαῖοι λεγόμενοι) διαδεξάμενοι χρόνους μέν τινας ἐν τοῖς αὐτοῖς διέμειναν δικαιοπραγοῦντες καὶ θεοσεβεῖς ὡς ἀληθῶς ὄντες, ἔπειτ᾽ ἐφισταμένων ἐπὶ τὴν ἱεροσύνην τὸ μὲν πρῶτον δεισι-δαιμόνων, ἔπειτα τυραννικῶν ἀνθρώπων, ἐκ μὲν τῆς δεισιδαιμονίας „αἱ τῶν βρωμάτων ἀποσχέσεις" ὥπερ καὶ νῦν ἔθος ἐστὶν αὐτοῖς ἀπέχεσθαι.

Diodorus Siculus (10 p. Chr.) behauptet geradezu, dass den Juden der Hass gegen andere Menschen recht eigentlich übertragen und vererbt sei; dass ihre Nichtvereinigung mit anderen Völkern (Verbot der Eheschliessung), ihre Absonderung von den Mahlzeiten Anderer damit im Zusammenhange stehe und eine Wechselwirkung bedinge. Bibl. hist. tom. II, eclog. XXXIV, 1: Μόνους γὰρ ἁπάντων ἐθνῶν ἀκοινωνήτους εἶναι τῆς πρὸς ἄλλο ἔθνος συμμιξίας καὶ πολεμίους ὑπολαμβάνειν πάντας . . . . συστησαμένους δὲ τὸ τῶν Ἰουδαίων ἔθνος παραδόσιμον ποιῆσαι τὸ μῖσος τὸ πρὸς ἀνθρώπους. Διὰ τοῦτο δὲ καὶ νόμιμα παντελῶς ἐξηλλαγμένα καταδεῖξαι τὸ μηδενὶ ἄλλῳ ἔθνει τραπέζης κοινωνεῖν τὸ παράπαν μηδ᾽ εὐνοεῖν. Dies ist die Sprache [2]) der Rathgeber des Antiochus Sidetes. Da jedoch dieser König gross- und sanftmüthig war — schliesst Diodor — so nahm er Geisseln, wies aber die Anklage zurück. Zweifelhaft ist, ob das, was Diodor ferner über die abweichende Opfer- und Lebensweise der Juden erwähnt, sich auch auf deren Speiseritual bezieht, und ob er damit vielleicht auch ihren vermeintlichen Fremdenhass in Zusammenhang bringt. Eclog. XL, tom. II: Τὰς δὲ θυσίας ἐξηλλαγμένας συνεστήσατο (Μωσῆς) τῶν παρὰ τοῖς ἄλλοις ἔθνεσι, καὶ τὰς κατὰ τὸν βίον ἀγωγάς. Dass dadurch der sociale Verkehr gehemmt wurde — nicht nur wenn die Juden sich wirklich abgesondert, sondern auch wenn die Völker, Römer, es nur voraussetzten — braucht nicht erwähnt zu werden.

[1]) Er spricht bloss von solchen im Allgemeinen.

[2]) Etwas modificirt schon oben nach Joseph. Antiq. VIII, 8, 2 u. 3 angeführt.

Wir zweifeln auch gar nicht, dass Diodor zum Theil seine eigene Zeit und deren Verhältnisse vor Augen hatte. Der Jude galt ihm durch seine Absonderung als ein Verächter der Götter und der übrigen Menschen und darum selber als verachtens- und hassenswerth [1]).

Apion (30 p. Chr.) verfehlt natürlich nicht, die Juden, wie wegen der Beschneidung, so gleichfalls wegen ihrer Enthaltsamkeit vom Schweinefleisch zu schmähen. Joseph c. Apion. II, 13: Ἐγκαλεῖ ὅτι ζῶα θύομεν καὶ χοῖρον οὐκ ἐσθίομεν καὶ τὴν τῶν αἰδοίων γλευάζει περιτομήν.

Auch Plinius (23—79 p. Chr.) glaubt den Juden bezüglich ihrer Enthaltung von unbeschuppten Fischen einen kleinen Seitenhieb geben zu müssen. Hist. nat. J. Hard. XXXI, 44: Aliud vero castimoniarum superstitioni etiam sacrisque Judaeis dicatum, quod fit e piscibus squama carentibus.

Plutarch (50—120 p. Chr.) hat (Symposion lib. IV, Quaest. 5) ein längeres sarkastisch klingendes Gespräch über die jüdischen Speise-Observanzen und besonders über die Enthaltsamkeit vom Schweinefleisch, und dürfte es angezeigt sein, die Unterredung, die auch aus anderen Gründen, als denen rücksichtlich des socialen Verkehres, unsere Aufmerksamkeit verdient, hier in extenso zu geben. „Kallistratos spricht: Wie dünkt Euch das, was man den Juden nachsagt, dass sie nämlich das geeignetste Fleisch nicht geniessen? [2]) Polykrates erwidert: Sehr auffallend! Ich bin aber im Zweifel, ob sie aus Verehrung oder aus Abscheu vor dem Thiere sich dieser

---

[1]) Man wird bei solchen Erscheinungen unwillkürlich an die Worte Ben Soma's erinnert: „Wer verdient Achtung? Der Anderen Achtung bezeugt" איזהו מכבד? המכבד את הבריות Natürlich meinen wir keineswegs, dass der erste Schritt zur gegenseitigen Verachtung, Entfremdung immer von den Juden gethan worden sei. Fanatismus und Rancüne suchen oft nach einem Schlachtopfer, und siehe da, da ist der Jude, der wehrlose und in der hilflosesten Minorität sich befindende Jude!

[2]) Wie würden die Herren erst und mit grösserem Rechte erstaunt gewesen sein und gespöttelt haben, wenn sie gewusst, dass die Juden das nahrhafteste Fleisch an den erlaubten Thieren, nämlich die Hintertheile, eines Mythos halber nicht geniessen.

Kost enthalten [1]). Denn was jene, die Juden, darüber sagen, klingt fabelhaft, wenn sie nicht andere Gründe haben, die sie verschweigen τὰ γὰρ παρ' ἐκείνοις λεγόμενα μύθοις ἔοικεν, εἰ μή τινας ἄρα λόγους σπουδαίους ἔχοντες οὐκ ἐκφέρουσιν. Kallistratos: Ich nun glaube, dass das Thier bei jenen Leuten eine gewisse Verehrung geniesst. Wenn aber das Schwein missgestaltet und schmutzig, so ist es doch an Gestalt und Bau nicht garstiger als Käfer, Geier, Krokodil und Katze, welche manche der ägyptischen Priester hoch verehren [2]). Das Schwein habe die Aegypter, so sagen sie, zuerst ackern gelehrt; es habe nämlich mit seiner Schnauze den weichen, schlammigen Boden aufgewühlt: um desswillen essen manche das Schwein nicht. Man müsse sich darüber nicht wundern, da die Barbaren andere Thiere aus noch geringeren und sogar lächerlichen Gründen nicht essen . . . Ich glaube aber — so fährt er fort — dass, wenn die Juden das Schwein verabscheuten, sie es tödten würden, wie ja die Magier die Mäuse tödten; es ist ihnen aber ebenso verboten, es zu tödten, wie zu essen νῦν δὲ ὁμοίως τῷ φαγεῖν τὸ ἀνελεῖν

[1]) Merkwürdig! An den Juden suchte Plutarch die Enthaltung von Schweinefleisch in's Lächerliche zu ziehen, für die Aegypter hingegen, wie bereits citirt, führt er de Iside einen entsprechenden Grund an: „Der Genuss vom Schwein erzeuge überflüssige Säfte u. s. w. So zeigt sich an dem Urtheil über die Juden und an der Behandlung derselben seit den Zeiten Manetho's, Apion's und Plutrach's bis auf Marr, Treitschke, das par nobile fratrum Stöcker-Hammerstein, von Ehren — Ahlwardt als Trifolium (und Consorten) nicht zu vergessen, die Moral der Fabel vom Junker und dem Bauer: „Ja, Bauer, das ist ganz was Anderes!"

[2]) Welch' scharfsinnige Logik! Weil also ägyptische Priester noch garstigere Thiere anbeten, darum ist es wahrscheinlich, dass auch die Juden das garstige Schwein verehren!! — Andererseits sagt jedoch Plutrach selber, dass (einige) ägyptische Priester das Schwein deshalb verabscheuen, weil es dem Reiche des garstigen Typhon angehört. Dass aber die Juden eben dasselbe perhorresciren, wird von dem Polyhistor in's Lächerliche gezogen! Solch' inconsequente und vorurtheilsvolle Procedur, die übrigens so oft von verschämten und schamlosen Judenfeinden aller Zeiten geübt wurde und wird, wäre doch zu komisch, wenn sie nicht zu solch tragischen Folgen führte, wie wir sie leider selbst noch im letzten Decennium des 19. Jahrhunderts erleben!

ἀπόῤῥητόν ἐστιν αὐτοῖς. Vielleicht nun — bemerkt er weiter — verehren sie das Schwein aus demselben Grunde, aus welchem sie den Esel verehren [1]). Diesen weil er ihnen eine Quelle Wassers zeigte, jenes, weil es sie pflügen und säen lehrte. Es könnte freilich Jemand annehmen, diese Leute enthalten sich auch deshalb des Genusses des Hasen, als eines befleckten und unreinen Thieres (εἰ μὴ νὴ Δία καὶ τοῦ λαγοῦ φησί τις ἀπέχεσθαι τοὺς ἄνδρας ὡς μυσαρὸν καὶ ἀκάθαρτον δυσχεραίνοντας τὸ ζῷον). Keineswegs! — nimmt hier Lamprias die Rede auf — sondern des Hasen enthalten sie sich wegen seiner grossen Aehnlichkeit mit dem Esel. Doch wird vereinzelt die Abstinenz auch auf die Furcht vor der Lepris zurückgeführt [2]).

Etwas Hohn über die Enthaltsamkeit der Juden vom Schweine und dem Hasen liegt wohl jedenfalls in diesem, zum Theil ignoranten und absurden Conjecturiren, und da zeigt sich denn vollends zu welchen Missverständnissen und sonstigen nachtheiligen Folgen eine zu weit getriebene Tafel-Exclusivität führt und führen muss, wenn selbst die, im vorliegenden Fall, rationell so ganz gerechtfertigte mit Hohn verfolgt wird.

Wir kommen zu dem, in Bezug auf Berichte über Juden und Judenthum, bekanntesten und berüchtigtsten römischen Geschichtschreiber.

Tacitus (geb. 57? gest. 130? p. Chr.). In seiner herben Kritik über die von allen anderen Nationen abweichenden religiösen Riten der Juden [3]) bleibt die Erwähnung des Schweines nicht aus. Hist. lib. V. 4: Moses, quo sibi in posterum gentem firmaret,

---

[1]) Diese unerklärte und unerklärliche Fabel (ist sie vielleicht, weit hergeholt, aus 2 M. 13, 13 entstanden?) von der Verehrung des Esels, die hier den Juden imputirt wird, findet sich bekanntlich auch bei Tacit. Hist. lib. V, 4: Effigiem animalis (asini) quo monstrante errorem sitimque depulerant, penetrali sacravere.

[2]) De Iside C. VIII. sagt Plutrach, dass die Aegypter (Priester) — also, um es zu wiederholen, doch nicht bloss die von ihm bespöttelten Juden, sich des Schweines deshalb enthalten, weil es sich bei abnehmendem Monde begatte, und bei denen, welche die Milch trinken, Aussatz u. dgl. erzeugt wird.

[3]) Während Manetho, wahrscheinlich auch Strabo und Diodor, offenbar des Tacitus' Quelle, nur von Riten spricht, die denen der

novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit. Es wird dem Gesetzgeber geradezu die Absicht imputirt, durch die abweichenden Gesetze die Israeliten von anderen Völkern zu sondern, es zu keinem socialen Verkehr kommen zu lassen. Profana illis omnia, quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos, quae nobis incesta . . . caeso ariete, velut in contumeliam Hammonis. Bos quoque immolatur, quem Aegyptii colunt [1]). Sue abstinent, memoria cladis, qua ipsos scabies quondam turpaverat, cui id animal obnoxium. Während Tacitus hier das Echo anderer Schriftsteller, namentlich des Manetho [2]), ist, finde ich ihn, nach meinem Wissen wenigstens, als Orginal in Betreff der Motivirung der Mazzoth. Er sagt nämlich: Longam olim famem crebris adhuc jejuniis fatentur et raptarum frugum argumentum panis Iudaicus nullo fermento retinet.

Am entschiedensten aber bringt Tacitus (ibid. c. V) den Speiseritus mit der Abneigung gegen alle anderen Menschen in Verbindung, der Institution der Beschneidung gleichfalls die Absicht der Absonderung insinuirend [3]): Apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium [4]), separati epulis,

---

Aegypter widersprachen, erklärt Tacitus mit Haman ודתיהם שנות מכל עם dass sie den Gesetzen aller Völker entgegengesetzt wären!

[1]) Ob Maim. (M. N. III, 46, s. o. S. 360 auch diese Stelle des Tacitus wohl als Quelle hatte? Nach Herod. II, 38 u. 41 wäre Tacitus' Relation einzuschränken.

[2]) Vielleicht auch des Plutarch: doch da sie der Zeit nach nur wenige Jahre auseinander, so weiss ich nicht, wem die schmeichelhafte absurde Märchen-Priorität gebührt.

[3]) Circumcidere genitalia instituere, ut diversitate noscantur. Letzteres ist doch aber insofern unbegründet, als ja nach dem hierin unbedingt competenten Herodot auch die Aegypter und andere Völker des orientalischen Alterthums diese Institution (der Beschneidung) hatten.

[4]) S. o. bei Diodor und bei Manetho. — Tacitus und andere alte Schriftsteller erheben gegen die Juden, wie oben ersichtlich, ganz sonderbare Anschuldigungen, welche lediglich auf ihre Unbekanntschaft mit der Religion und dem Grundcharakter der Verhöhnten und Geschmähten zurückzuführen sind. Sie scheinen alle ihre Kenntniss des Judenthums aus einer und derselben trüben Quelle geschöpft und vom Scheine der Dinge und von einigen unsympathischen oder verkommenen Israeliten

Hier spricht er also nicht blos von ihrem Separatismus durch Abstinenz vom Schweinefleisch, sondern von ihrem abweichenden Speiseritus überhaupt, der Feindseligkeit bekunde und solche als Wechselwirkung herbeiführe.

In seinen Annal. lib. II c. 85 kommt Tacitus wieder auf die Juden zu sprechen. Diese Stelle wird dadurch besonders bemerkenswerth, dass nach ihr viele Römer jüdische Institutionen adoptirt haben, worunter wohl, wie wir später aus Seneca erfahren werden, die Speisegesetze in erster Reihe standen. Gewiss haben die Juden selber nichts dazu gethan, Proselyten zu machen; nichtsdestoweniger wurden diese letzteren, wenn sie den in den Augen der

auf die Gesammtheit und deren Glaubenssystem und Lebenspraxis gegeschlossen zu haben. (Es ist kein Wort darüber zu verlieren, dass am Ende des 19. Jahrhunderts dies leider auch bei uns der Fall ist.) Als ob irgend eine Religions- oder Volksgemeinschaft oder Gesellschaftsklasse zu finden wäre, welche nicht räudige Schafe und schädliche Subjecte in ihrer Mitte hätte! Macht man deshalb die ganze Gemeinschaft oder Klasse für die Untugenden oder Unthaten dieser Einzelnen verantwortlich? Ist das gerecht, vernünftig? Man strafe mit der Schärfe des Gesetzes den jüdischen — wie den christlichen — Uebelthäter und weise durch gesellschaftlichen Ostracismus jeden Lump, jeden Gewissenlosen ab. Doch die Gesammtheit für die Sünden oder Untugenden Einzelner büssen zu lassen, zu schmähen, zu verfolgen ist unbillig, unchristlich, unmenschlich. Protestanten in katholischen Ländern, Katholiken in einer überwiegend protestantischen Bevölkerung, Christen in mohamedanischen und heidnischen Staaten, Deutsche unter anderen Racen dürfen sich alsdann nicht wundern, nicht beklagen, dass sie in gleicher Weise beurtheilt und behandelt werden!

Doch in Bezug auf Tacitus und andere Schriftsteller des Alterthums müssen wir sagen, dass, da bei ihnen nicht die genügende Kenntniss der Bibel vorhanden war, geselliger Verkehr und persönliche Unterhaltung seitens der Juden mit Römern, Griechen u. s. w. bei gemeinsamen Mahlen nicht statt hatte, dies allerdings wenig dazu beigetragen, manchen Vorurtheilen und falschen Vorstellungen vom Mosaismus (wurde den Juden ja Anbetung des Mondes u. dergl. mehr imputirt!) zu begegnen und sie zu berichtigen und zu zeigen, dass ausser den jüdischen Bettlern und Gauklern, die das weltbeherrschende, reiche und schwelgerische Rom anzog (cf. Juv. sat. VI, 390 und Depping, „Die Juden im Mittelalter" S. 21) es doch auch damals eine Fülle gesitteter, edler, hochgebildeter, Juden gab.

Römer profanen Riten nicht bis zu einem festgesetzten Termine entsagt hatten, theilweise in der Insel Sardinien internirt, theilweise aus Italien verbannt: Actum et de sacris Aegyptiis Iudaicisque pellendis factumque patrum consultum, ut quattuor millia libertini generis ea superstitione infesti [1]), in insulam Sardiniam veherentur. Si ob gravitatem coeli interissent, vile damnum. Ceteri cederent Italia, nisi certam ante diem profanos ritus exuissent. Diesen Mann empört die gegen Menschen geübte canibalische Grausamkeit keineswegs, er verdient es, dass ihm ein antisemitischer Historiograph, Treitschke, an die Seite gestellt werde. Und dennoch diesem verroheten, gegen Leiden, Thränen und Jammergeschrei (gleicherweise der Christen wie der Juden) stumpfsinnigen, (s. die Note 9, in dem Anhange I. S. 487) diesem bezüglich des Judenthums Märchen als Geschichte vortragenden Tacitus rühmte man nach quot verba tot pondera! Wenn ihm die Bibel — selbst in der griechischen Uebersetzung — eine terra incognita war, so hätte er doch wenigstens neben seinen Propheten oder Inspiratoren — Manetho, Strabo und Diodor — die Geschichtswerke des Josephus lesen sollen. Diesen letzten Vorwurf erhebt auch der wackere, gewissenhafte Forscher Ernesti gegen ihn. Unsere heutigen Antisemiten würden keinen Anstand nehmen auch die Bibel des alten Testamentes als Grund und Ursache aller Uebel anzuklagen, wenn diese heilige Urkunde nicht auch die Quelle der christlichen Religion wäre, wegen deren Verunglimpfung, Verlästerung und Verleumdung der Staatsanwalt einschreiten würde. Da diese Herren alle wahre Christlichkeit und Menschlichkeit abgestreift haben, so glauben sie, die Welt doch noch täuschen, eine verzerrte Maske der Christlichkeit vor das gleiss-

[1]) Es ist klar, dass der Hohn und Aerger mancher heidnischen Schriftsteller über Juden und Judenthum zum Theil auch darin seinen Grund hatte, dass viele Heiden so manche jüdische Institutionen und selbst etliche Speiseriten annahmen. Schon Joseph. c. Ap. II, 39 sagte gleichfalls: „Seit lange her zeigte sich nicht bloss bei den Philosophen, sondern auch unter den Massen Nacheiferung unserer Religiösität. Fast giebt es keinen hellenischen oder barbarischen Stamm, dahin sich nicht unsere Gebräuche verpflanzt hätten, unsere Sabbathfeier, Fasten . . . und viele unserer Speiseverbote (s. Note 10, Anh. I. S. 488).

nerische Gesicht halten zu können durch ihren dem Judenthum und der Judenheit geschworenen unversöhnlichen, giftigen Hass.

Seneca (epist. 108) erwähnt der pythagoräischen Grundsätze, sich der Fleischkost zu enthalten, weil auch den Thieren eine Seele innewohne. Ist dies wahr, so sei die Enthaltsamkeit von Thierkost eine Tugend, und ist es falsch, so sei es wenigstens ein Zeichen der Mässigkeit. Und welcher Nachtheil entstehe denn, wenn uns die Nahrung von Löwen und Geiern entzogen werde? „Aus diesem Beweggrunde entschloss ich mich, auf Thierkost zu verzichten.“ Er habe es aber aufgegeben, als unter Kaiser Tiberius [1]) die fremden Riten unterdrückt wurden. Quaeris, quomodo desierim? In Tiberii Caesaris principatum juventae tempus inciderat: alienigenarum sacra movebantur, sed inter argumenta superstitionis ponebatur quorundam animalium abstinentia.) Also war zu Tiberius Zeit, wie hier deutlich zu ersehen, die Enthaltsamkeit von gewissen Thieren ein Gegenstand gehässiger Angriffe und Verfolgungen.

Juvenal der Satyriker (um 100 p. Chr.) beschuldigte [2]) die Juden, dass sie die Wolken anbeten, spricht von ihrer Enthaltsamkeit von

---

[1]) Dasselbe berichtet Saeton (70—130 p. Chr.) Tiber. c. 36: Externas ceremonias, Aegyptios Judaicosque ritus compescuit.

[2]) Der Vollständigkeit wegen bringen wir hier das oben (in Note S. 468) nur allgemein hin erwähnte Citat aus Juv. Sat. VI, 390f: Cophino foenoque relicto Arcanum Judaea tremens mendicat . . . . Qualiacunque voles Judaei somnia vendunt. — Hieran schliesse sich auch der Wortlaut des ob. von uns ebenso behandelten Depping'schen Citats („Die Juden in Mittelalter, S. 21): „Die ersten lateinischen Schriftsteller, welche der Juden erwähnen, sprechen von ihnen in Ausdrücken der Verachtung, woraus man schliessen kann, dass es der Auswurf der Nation war, welcher sich nach Rom begab, wo die von allen Theilen der Welt aufgehäuften Schätze und der unbegränzte Luxus der Grossen die Armen aller Provinzen herbeilockten. Sie widmeten sich den niedrigsten Zweigen der Industrie und führten ein erbärmliches Leben.“ Dies ist wahrscheinlich genug, wie wir ja auch sehen, dass, besonders nachdem Berlin die Reichshauptstadt wurde, Unzählige von kleinen Städten und Dörfern, Preussen, Deutsche, Slaven u. s. w. Ausländer jeder Confession (Colluvies gentium) (man denke an die Völkerwanderung nach Amerika), dahinströmen, um ihr Glück zu versuchen und das erträumte Gold vom Strassenpflaster aufzusammeln. Doch sind die römischen Berichte hand-

Schweinefleich, kommt auch auf die Beschneidung zu raisonniren und klagt die Juden an, dass sie lieblos und gehässig gegen Nichtjuden seien. Er fabelt ferner, dass sie am Sabbath fasten und in schmutzigen Gewändern dasitzen[1]). Sat. XIV, V. 96:

Quidam . . . . nil praeter nubes et coeli numen adorant[2])
Nec distare putant „humana carne suillam"
Qua pater abstinuit; mox et praeputia ponunt:
Romanas autem soliti contemnere leges,[3])
Judaicum ediscunt et servant ac metuunt jus,[4])
Tradidit arcano quodcumque volumine Moses.

---

greiflich von krassem Vorurtheil und leichtfertigster Einseitigkeit gefärbt. Hatten die Juden nicht eine grossartige Geschichte hinter sich? Besassen sie nicht grosse Patrioten, Maccabäer, Diplomaten, Feldherren, Führer und Herrscher, eine hochstehende Aristokratie und Mittelclasse, selbst zu jener Zeit? Sind jene Schriftsteller nie mit der besseren und soliden Majorität auch nur vereinzelt oder vorübergehend zusammengetroffen? Unmöglich!

[1]) Lächerlich und selbst eines Atoms von Wahrheit entbehrend, wie Jeder sofort erkennt, der auch nur etwas von der jüdischen Sabbathfeier weiss. Doch wäre die Ignoranz und Spottsucht des lateinischen Satyrikers nicht so masslos geblieben, wenn ein geselliger Verkehr durch die Macht der politischen Verhältnisse, beiderseitiger Vorurtheile und des Wahnes der Superiorität, der hüben und drüben herrschte, nicht unmöglich gemacht, oder jedenfalls erschwert worden wäre!

[2]) Aehnlich Petronius (50 p. Chr.): Judaeus licet et porcinum numen adoret. Et coeli summas advocet auriculas (S. S. 488 Note 11 im Anhang I). „Weil bei den Juden die Vorhöfe der Tempel offen, ohne Dächer waren, und sie keine Götterbilder hatten, glaubte man, sie beteten als ihren Gott Wolken und Himmel an" (Anonymus). Celsus apud Originem dagegen fabelt, dass die Juden den Himmel und die Engel anbeten, doch nicht die vorzüglichsten Theile des Himmels: Sonne und Sterne."

[3]) Wiederum die „Hamausche Anklage fast wörtlich; so beten und treten sie Alle Einer dem Anderen nach, und all' die schlammigen Kanäle entströmen fast einer trüben Quelle! Zudem glaubte und glaubt die Kurzsichtigkeit und Bosheit, dass, weil die Juden ihre eigenen Religionsgesetze hatten und haben, sie deshalb die Staatsgesetze desavouirten und desavouiren.

[4]) Das ist das punctum saliens: hinc illae lacrimae! weshalb Juden und Judenthum so vielen heidnischen Schriftstellern so verhasst waren. Obgleich nun, wie wir sehen, römische und grieschiche Schriftsteller die Religion und Riten der Juden, besouders auch die Speisegesetze, verhöhnten und mit denselben ihre Ungeselligkeit und Abgeschlossenheit

Non monstrare vias, eadem nisi sacra colenti
Quaesitum ad fontem solos deducere verpos.[1])

Philostratus (Anfang des 3. Jahrh. p. Chr.) thut die Aeusserung, dass die Juden betreffs Speiseritus, Gebet, Opfer mehr als Susa,

---

von anderen Nationen in Zusammenhang bringen, verdient doch die bereits vermerkte Thatsache, die fast wie ein Widerspruch klingt, dass nämlich viele jüdische Satzungen, auch der Speiseritus von zahlreichen Römern adoptirt wurden, noch einiger näherer Belege. Nachdem Dio Cassius von dem verfolgten Stamme gesprochen, der bezüglich der Lebensweise (des Speiseritus) von den übrigen Menschen sich absondert (κεχωρίδαται δὲ ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων ἔς τε τὰ ἄλλα τὰ περὶ τὴν δίαιταν πάντα), berichtet er, wie die schon citirten Schriftsteller, lib. LXVII, dass diejenigen Römer, welche den jüdischen Riten huldigten, an ihrem Leben und Vermögen gerichtet wurden. Mit solchen, den schwersten, Strafen mussten also die römischen Behörden gegen jene, die von den jüdischen Observanzen eingenommen waren, einschreiten: Ὑφ' ἧς (ἀθεότητος) καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν, καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ τῶν γοῦν οὐσιῶν ἐστερήθησαν. Das geschah unter Domitian. Sein Nachfolger Nerva degegen verbot es, Leute wegen ἀθεότης oder Judaismus (worunter übrigens auch Judenchristlichkeit verstanden werden kann) zu verfolgen: τοῖς δὲ δὴ ἄλλοις οὔτ' ἀσεβείας οὔτ' Ἰουδαικοῦ βίου καταιτιᾶσθαί τινας συνεχώρησεν (Dio Dass. lib. LXVIII).

Celsus apud Originem (170 p. Ch.) tadelt die Heiden, dass sie die jüdischen Satzungen nachahmen. Die Juden wären weniger zu tadeln, dass sie ihrer Satzungen warteten. Wenn sie sich aber rühmten etwas Besseres als Andere zu wissen und sich der Gemeinschaft mit Anderen, als nicht rein genug abwendeten, so hätten sie doch sohon gehört, dass ihnen, den Juden, ihr Dogma nicht ausschliesslich eigenthümlich, sondern schon längst den Persern bekannt gewesen. Er spottet dann über die Enthaltung vom Schweine und über die Beschneidung und meint, dass die Juden deshalb nicht heiliger als andere seien, denn was letztere anbetrifft, so ist sie schon früher Aegyptern und Kolchern eigen, und die Aegypter enthalten sich nicht nur vom Schwein, sondern auch von Ziegen, Schafen und Rindern und Fischen; die Pythagoräer und ihre Jünger sogar auch der Bohnen und aller Fleischkost: φησὶν οὖν (ὁ Κέλσος) οὐ μὴν οὐδὲ κατὰ ταῦτα ἀμείνους τῶν ἄλλων ἂν εἶεν, ὅτι περιτέμνονται. τοῦτο γὰρ Αἰγύπτιοι καὶ Κόλχοι πρότεροι. οὐδ' ὅτι συῶν ἀπέχονται . καὶ γὰρ ταῦτ' Αἰγύπτιοι, καὶ προσέτι αἰγῶν τε καὶ οἰῶν καὶ βοῶν τε καὶ ἰχθύων · καὶ κυάμων γε Πυθαγόρας τε καὶ οἱ μαθηταὶ καὶ ἐμψύχων ἁπάντων (lib. V, 43 ed. Spencer).

[1]) Es ist nicht mit unanfechtbarer Sicherheit zu constatiren, ob der Dichter hier Juden, oder Judenchristen, oder gar heidnische Römer schildert, die jüdische Riten adoptirt hatten.

Bactrien und Indien, nicht nur von den Römern, sondern auch von allen anderen Menschen sich entfernen. Vita Apoll. Tyan. lib. V, 11 sagt er nämlich: Ἐκεῖνοι (οἱ Ἰουδαῖοι) μὲν γὰρ πάλαι ἀφέστασαν. οὐ μόνον Ῥωμάιων, ἀλλὰ καὶ πάντων ἀνθρώπων. Οἱ γὰρ βίον ἄμικτον εὑρόντες, καὶ οἷς μήτε κοινὴ πρὸς ἀνθρώπους τράπεζα. μήτε σπονδαὶ. μήτε εὐχαὶ μήτε θυσίαι. πλέον ἀφεῖθάσιν ἡμῶν, ἢ Σοῦσα καὶ Βάκτρα καὶ ὑπὲρ ταῦτα Ἰνδοί.

Rutilius Numantianus (um 400 p. Chr.) verhöhnt ebenfalls die Juden wegen ihrer Speisegesetze; auch er kommt von diesen auf die Beschneidung zu sprechen; dass er sie der Lüsternheit und Ausschweifung [1]) bezichtigte, fordert unsere Entrüstung heraus. (Itiner. I. v. 383): Namque loci querulus curam Judaeus agebat, humanis animal dissociale cibis . . . Reddimus obscoenae convicia debita genti, quae genitale caput propudiosa metit. Dann geht es, wie bei Anderen, auch über den Sabbath her. Und doch spricht hier, wie aus späteren Versen zu ersehen, der Aerger darüber, dass die jüdischen Sitten von Vielen acceptirt wurden (s. S. 488 Anh. I. Note 10.)

So weit von der Isolirung der Tischgemeinschaft zwischen Juden und Heiden. Zwischen Juden und Christen scheint in der darauf folgenden Zeit lange keine Isolirung von den Tafelfreuden stattgefunden zu haben. Haben auch die Juden weniger an christlichen Tafeln theilgenommen, so scheinen doch die Christen die Speisen an jüdischen Tafeln nicht verschmäht zu haben [2]). Denn in den Kirchenversammlungen von Agde, Epaone und Orleans wird den

---

[1]) Schon bei Tacitus fiel uns diese Anschuldigung auf: Hist. l. V, c. 5: projectissima ad libidinem gens, alienarum concubitu abstinent, inter se nihil illicitum. Nichts unerlaubt? Der grosse Historiker hatte also nicht die geringste Kenntniss der mosaischen, geschweige denn der rabbinischen Ehe- und Keuschheitsgesetze. Ich möchte sagen: contra Judaeos nihil illicitum, gegen Juden war nichts unerlaubt, nicht gemeine Gehässigkeit, nicht Verleumdung, nicht Verlogenheit, keinerlei Niedertracht. Also auch in diesem Punkte der leuchtende Vorgänger moderner antisemitisch geblendeter Geschichtslehrer, für die, wie Virchow am 3. Aug. d. J. sarkastisch treffend bemerkte: spiritistisch angehauchte Leute gern einen Lehrstuhl für Antisemitismus creiren möchten.

[2]) Vielleicht war dies aber nur in dem vorurtheilsfreieren Frankreich der Fall.

Christen im Allgemeinen und den Geistlichen insbesondere geboten, nicht ferner noch Mahlzeiten bei den Juden einzunehmen und diesen solche anzubieten, — woraus sich ergiebt, dass bis dahin keine gegenseitige Abschliessung stattfand [1]). Salvador „Geschichte der mosaischen Institutionen“ (übers. von Dr. Essena, III. B. S. 44—45), der den Wortlaut dieser Decrete giebt, bemerkt: „Der Text dieser Decrete ist merkwürdig genug, um angeführt zu werden; er legt der Küche beider Nationen eine Wichtigkeit bei, über welche man bei Leuten, für die materielle Dinge bedeutungslos sein sollten, nur staunen kann: „dass alle Geistlichen und Laien sich hüten mögen, bei den Juden Mahlzeiten abzuhalten, und dass Keiner seinerseits sie einlade. Denn da sie nicht dieselben Speisen wie die Christen geniessen [2]), so wäre es eine unwürdige und gotteslästernde That, von ihren Gerichten zu kosten; es hiesse bekennen, dass man ihnen untergeordnet sei‘.“ — Omnes deinceps clerici, sive laici Judaeorum

[1]) Depping (die Juden im Mittelalter S. 45) sagt: „Die Concilien setzten es sich zur Hauptaufgabe, die Juden mitten in der Gesellschaft zu isoliren, indem sie alle Verbindung mit denselben verboten; aber die häufige Erneuerung dieser Verbote beweist, wie unnütz oder wie schwer sie auszuführen waren. O, ihr gründlichen Tacituskenner und ihr Alle, die ihr die Humanität verleugnet und somit nur dem Namen nach Christen seid, ihr Geschichtslehrer und Verkündiger der Lehre der Menschenliebe, die ihr die Geschichte entstellt, das geistliche Gewand missbraucht und herabwürdigt, euch würde der erhabene Stifter des Christenthums zurufen: „ich habe euch nie gekannt.“ Hier aber habt ihr einen Spiegel für den hoffentlich nur auf kurze Dauer verirrten und verwilderten Zeitgeist, der nur der Herren „eigenster Geist ist“.

[2]) Wenn sie also dennoch von Christen geladen und rituell bewirthet wurden, so zeigt dies, wie Gallien damals Germanien und andere Länder an höflicher Sitte und zartsinniger Humanität übertraf, und dass vom gesunden, convivialen Sinne der Bevölkerung der abweichende Speiseritus der Juden keineswegs als Ausdruck und Beweis feindseliger Denkungsart oder bornirter Frömmigkeit angesehen wurde. Er galt einfach als religiöse Gewissenssache einer anderen Glaubensgenossenschaft, der man Duldung und Rücksicht schulde. Doch, obgleich wir dies rückhaltlos lobend anerkennen, halten wir es doch für inopportun, für Fictionen, für rabbinische Commente besondere Concessionen oder gar Privilegien in Anspruch zu nehmen, die wir für Wichtiges und Heiliges beanspruchen.

convivia evitent, nec? (neve)? eos ad convivium quispuam excipiat, quia, cum apud Christianos cibis communibus non utantur, indignum est atque sacrilegium, eorum cibos a Christianis sumi, quum ea, quae, apostole permittente, nos sumimus ab illis judicentur immunda; ac sic inferiores incipiant esse Christiani, quam Judaei, si nos quae ab illis apponantur utamur, illi vero a nobis oblata contemnant (concile d'Agde, anno 506, art. XL). — Si superioris loci clericus haeretici cujuscumque clerici convivio interfuerit, anni spatio pacem ecclesiae non habebit. Quod juniores clerici, si praesumpserint, vapulabunt. A Judaeorum vero conviviis etiam laicos constitutio nostra prohibuit, nec cum illo (ullo?) clerico nostro panem comedat quisquis Judaeorum fuerit convivio inclinatus[1]) (concile d' Epaone oder Epaour, a. 517, art. XV).

Während wir soeben sahen, wie Kirchenversammlungen die Juden wegen Beobachtung der Speisegesetze so hart mitnehmen, ist es gewiss nicht uninteressant zu erfahren, dass der heidnische

---

1) Wie diametral entgegengesetzt ist doch dieses feindselige Decret gegen Paulus' humane Aeusserung Epist. ad Romanos XIV, 20: Μὴ ἕνεκεν βρώματος κατάλυε τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, πάντα μὲν καθαρά, ἀλλὰ κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ διὰ προσκόμματος ἐσθίοντι. Καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα .... μηδὲ ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προσκόπτει, ἢ σκανδαλίζεται, ἢ ἀσθενεῖ. (Anders freilich Timoth. IV, 3.)

Aus cod. Theod, nov. lib. Tit. III (425 p. Chr.) sei hier noch ein Decret angeführt, das mit obigem eine, wenn auch nur sehr entfernte, Aehnlichkeit hat. Es spricht den Juden die Fähigkeit ab, ein öffentliches Amt zu bekleiden, weil sie den römischen Gesetzen feindselig seien (vielleicht spuken auch in dieser immer von Neuem aufgelegten Sykophantie zum Theil die abweichenden Speisesitten der Juden!): Neminem Judaeum ad honores et dignitates accedere . . . Nefas quippe credimus, ut supernae majestati et Romanis legibus inimici . . . judicandi vel pronuntiandi quod velint habeant potestatem.

Merkwürdig bleibt es: das Christenthum klagt so oft das Judenthum der Absonderung an, während es selbst dieselbe so ausdrücklich predigt! 2 Corinth. VI, 17: ἐξέλθετε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε. (S. S. 486 Anhang I. Note 3.) Während Tacitus und seine Vorgänger es dem Judenthum zum schweren Vorwurf machen, dass sie keine Ehebündisse mit ihnen, den Götzendienern, eingehen, beschliesst die Brandenb. Provinzialsynode (October 1893) den Kirchenbann gegen Christen zu verhängen, die in gemischter Ehe leben.

Imperator Julianus Apostata (c. 360 p. Chr.) die Christen darüber interpellirt, dass sie die biblischen Speisegesetze vernachlässigen [1]). Die Schrift dieses Kaisers ist nur noch in Fragmenten enthalten und zwar in der Widerlegung derselben bei Cyrillus, Bischof von Alexandrien (starb 444). Julianus fragt die Christen: „Warum haltet Ihr nicht die Speisegesetze gleich den Juden? Ihr sprechet: weil Petrus (acta apost. X. 15) gesagt hat ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισε, σὺ μὴ κοίνου. Was kann dies anderes heissen, als dass Gott vormals im A. T. Dinge als unrein bezeichnet, die er im N. T. für rein erklärt? Moses sagt 3 M. XI, 3: Alles, was unter den Thieren gespaltene Klauen hat und wiederkäuet, das dürfet Ihr essen. Das Schwein hat wohl gespaltene Klauen, aber es wiederkäuet nicht, darum soll es euch unrein sein. Nun, wenn das Schwein seit der Vision des Petrus diese Natur verändert hat, so ist dies sehr wunderbar; wenn aber nicht, warum glaubt Ihr ihm?“ (Cyrill, lib. IX.).

Andererseits war es ganz in der Ordnung und naturgemäss, dass auch von den Juden selber, und keineswegs nur von den indifferentesten, laienhaften und leichtsinnigen unter diesen, die isolirenden und entfremdenden Folgen der Speisegesetze schmerzlich begriffen und empfunden wurden, sondern während des ganzen Mittelalters, welches bekanntlich für das Judenthum und dessen Bekenner sehr weit in die Neuzeit hineinreicht, die verzweifelungsvollsten Klagen und Betrachtungen darüber auch seitens der frömmsten, gelehrtesten und vortrefflichsten Männer ertönten. So äussert sich kein Geringerer als R. Sal. Jizchaki, genannt Raschi, „die Leuchte des Exils“ in Anlehnung an Klagelieder I. 21: „Du, o Gott, bist die Veranlassung, dass die Völker mich hassen, denn

---

[1]) Er rügt auch, beiläufig bemerkt, die Unterlassung der Beschneidung an den Christen: „Warum lasset ihr euch nicht beschneiden? Ihr entgegnet: Paulus sage (Römer II. 28, 29) οὐ γὰρ . . . . ἡ ἐν τῷ φανερῷ, ἐν σαρκὶ, περιτομή. Ἀλλ᾽ ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ ἰουδαῖος, καὶ περιτομὴ καρδίας*). Jesus hat aber gesagt (Matth. V. 17): οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι Ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτω τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν (Cyrill lib. IX.).

*) Paulus spielt an auf 3 M. 26, 41 u. 5 M. 10, 16 u. a. Stellen.

Du hast mich abgesondert von ihrer Speise und ihrem Trank[1]) und von der ehelichen Verbindung mit ihnen. Hätte ich mich mit ihnen verschwägert, so hätten sie sich meiner und der Kinder ihrer Kinder erbarmt" אתה גרמת לי שהם שונאים אותי שהבדלתני ממאכלם וממשתיהם ומהתחתן בם אם נתחתנו בהם היו מרחמים עלי ועל בני בנותיהם. Diese Worte sind aber nur das Echo eines anderen Rabbi, der über 700 Jahre früher seine müde gehetzte Nation in einem rührenden Gleichniss ihrem Schmerz Ausdruck geben lässt (Midrasch Rabba zu derselben Stelle Klagelieder I, 21): „Unser Zustand" — spricht das verfolgte, gedrückte und gehöhnte Israel — „gleicht dem einer königlichen Gemahlin, welcher ihr Gemahl eingeschärft hatte: „Unterhalte Dich nicht mit Deinen Nachbaren, borge Dir nichts von ihnen, und borge Du ihnen nichts." Später zürnte der König über sie und stiess sie von sich. Da klopfte sie bei allen ihren Nachbaren an, fand aber nirgends Aufnahme. Sie kehrte also zum Könige zurück. Dieser fuhr sie an: „Du bist so dreist, dass Du wieder zu mir kommst." Darauf entgegnete die Frau: „Hätte ich früher meinen Nachbarinnen Geräthe geliehen und von ihnen entlehnt, hätten wir uns gegenseitig Dienste geleistet, wahrlich, ich hätte Aufnahme bei ihnen gefunden." Ebenso verhält es sich mit Israel. Der Heilige, gelobt sei Er! ruft Israel zu: „Ihr seid zu dreist"[2]). Israel aber erwidert: „Herr des Weltalls! Hast Du nicht in Deinem Gesetze verzeichnet: Du sollst Dich nicht mit ihnen verschwägern, Deine Tochter sollst Du nicht seinem Sohne geben, seine Tochter nicht Deinen Sohn zur Frau nehmen; hätten wir uns gegenseitig nachbarlich und freundschaftlich verhalten, wäre seine Tochter bei mir, die meinige

---

[1]) Natürlich für Raschi sind biblische („göttliche") und rabbinische Speisegesetze identisch, doch brauchen wir nicht zu wiederholen, dass meist die Maasslosigkeit und Minutiosität der Letzteren Abschliessung, Vorurtheil, Lästigkeit, Kostenaufwand und Gehässigkeit gezeitigt und fortwährend gebären.

[2]) Diese Auffassung des אקשיתון אפיכון „ihr seid zu dreist, sc. dass ihr immer wieder zu mir betet, nachdem ich euch aus Tempel und Land verjagt habe", scheint mir richtiger, als die des מתנות כהונה: העותם פניכם כלפי האומות שהרי כולם שונאים אתכם.

bei ihm, wahrlich, ich hätte bei ihnen liebevolle Aufnahme und Unterkunft gefunden. Siehe also: Du, o Gott, hast mir dies Leid bewirkt." משל למלך שנשא למטרונה אמר לה אל תשיחי עם חברותיך ואל תשאילי מהן ואל תשאילי להן כך אמר הקב"ה לישראל אקשיתון אפיכון אמרו לפניו רבון העולמים לא כתבת בתורתך לא תתהתן כם אילולי הוינן משאילין להון וכו' . . . הדי כי אתה עשית.

Nach dieser auf jüdischen und nichtjüdischen Quellen beruhenden Darstellung kommen wir zum Endresultat und können mit unserer Ansicht und Ueberzeugung nicht zurückhalten, dass die Beobachtung der Spg. auf unsern socialen Verkehr einen sehr nachtheiligen Einfluss ausgeübt hat und zum Theil noch immerfort ausübt. Wie wünschenswerth ist es nun, dass hier, unbeschadet der Gewissenhaftigkeit (Religiösität nach dem alten und eigentlichen Wortsinn) Remedur, Erleichterung eintrete! Unsere Altvorderen im Mittelalter lebten zurückgezogen im Ghetto, wurden aus Umgang und Verkehr mit Genossen einer anderen Confession gewaltsam hinausgedrängt, isolirten sich, um den Bedrückungen und Verhöhnungen aus dem Wege zu gehen, noch grossentheils ihrerseits selber mehr und mehr. Es waren keine gemeinsamen Berührungspunkte; auf politischem, communalem Gebiete zählte der Jude nicht mit, in socialer Hinsicht nahm er keine geachtete Stellung ein, er hatte sich an seine Ausnahmestellung so gewöhnt, in dieselbe so hineingelebt, dass er sich aus derselben gar nicht herauswünschte: er war zufrieden, wenn er seinen Unterhalt durch materiellen Erwerb finden konnte, zufrieden, wenn er aus seiner Ruhe, seinem Besitz nicht gewaltsam verdrängt wurde. Unter solchen Umständen und bei ihrer so lebendigen Hoffnung auf die messianische Erlösung empfanden sie nicht das Drückende und Beengende der Speiseriten, am wenigsten in Rücksicht auf socialen Verkehr mit Nichtjuden, abgesehen davon, dass ihnen die kleinlichste und noch soweit ausgesponnene Ceremonie als ein göttliches Gebot galt, für dessen Beobachtung sie einst im Himmel reichlich werden belohnt werden. Unsere Altvorderen zogen um das fragliche, wie um manche andere Gesetze, einen Zaun um den anderen, einen Wall über den anderen, suchten sich vor den Feinden der Juden und des Juden-

thums noch mehr abzuschliessen und zu isoliren, als dies in Folge der religiösen Satzungen schon erfolgt war. Doch die Isolirung, von der Bibel beabsichtigt und verlangt, hatte in dem Götzendienst und der Sittenverderbniss der damaligen Völker ihren Grund. Und wenn wir auch die Abschliessung, die der Talmud befürwortete und durchführte, von seinem Standpunkte aus und für die von ihm in's Auge gefassten Zeiten und Verhältnisse vollkommen verstehen, ja im Allgemeinen für nothwendig und opportun halten, so liegen uns doch in der Gegenwart andere, ja fast entgegengesetzte Pflichten ob. Wir dürfen und wollen unseren specifischen Glauben und dessen nöthige Formen und Observanzen nicht aufgeben[1]), wir brauchen uns aber nicht mehr so ängstlich zurückzuziehen und zu verbarrikadiren. Bei Sturm und Frost zieht man das umhüllende schützende Gewand immer enger und fester zusammen; bei ruhigem Wetter und mildem Sonnenschein lichtet man das Gewand nach und nach. Die Stürme und Fröste des Mittelalters sind einem milden Himmel der Civilisation und Humanität gewichen[2]): wir sind in

[1]) Nach den früheren Versicherungen brauchen wir nicht zu wiederholen, dass wir unsererseits nur gegen die rabbinischen Missverständnisse und Entstellungen der bibl. Speisegesetze, nicht aber gegen diese selbst ankämpfen, die ja mit Ausnahme des Blutes und der sogenannten unreinen Thiere auch von den Christen, wie von allen civilisirten Völkern beobachtet werden.

[2]) Wir schreiben dies Angesichts und trotz des leider gegenwärtig so lärmend und wuchernd und verwüstend aufschiessenden Giftbaumes des Antisemitismus in- und ausserhalb unseres deutschen Vaterlandes. Denn gottlob! Die edelsten Gemüther und gediegensten Geister stehen auf Seiten des Rechts, der Wahrheit und der Humanität und fühlen sich um so mehr gedrungen, in die Arena für die werthvollsten und heiligsten Errungenschaften der modernen Zeit einzutreten. Dank sei ihnen! und der Segen des Himmels und die Lobpreisungen der spätesten Generationen werden ihnen nicht fehlen. Was uns Israeliten anbetrifft, so werden wir trotz aller schroffen Behandlung, Verunglimpfung und Unduldsamkeit nicht aufhören mit all unserem Vermögen, mit all unseren Kräften, mit unserem Herzblute die Wohlfahrt, das Heil und die Sicherheit des Vaterlandes, des Staates und der Gesellschaft, in denen wir leben, zu fördern, unseren Mitbürgern, mit denen wir uns innig verbrüdert und solidarisch fühlen, zu dienen und zu helfen. Was jene Judenfeinde betrifft, die sich noch Christen nennen, so bergen sie nur diese

das staatliche Leben, in die Cultur der Gegenwart als vollberechtigte Bürger eingetreten, und unsere Religion steht unter dem Schutze der Gesetze. Trennung und Abschliessung war die Parole des Mittelalters, das für uns Juden bekanntlich bis in die neueste Zeit hineinreicht; die Devise der Neuzeit ist Anschluss, Vereinigung, Verbrüderung. Und darum müssen, soweit sie nicht in der reinen und klaren Lehre des Judenthums begründet, alle Scheidewände und Grenzpfähle fallen, welche unser gedeihliches, enges Zusammenleben, unser inniges gegenseitiges Verbrüdern mit unseren Mitbürgern verhindern.

Ja, wir haben jetzt ein Vaterland, nehmen an den politischen und communalen Institutionen und allen heilsamen Bestrebungen desselben einen lebhaften Antheil und sollen es, wie es auch geschieht, mit vollem Herzen, ganzer Seele und allen Kräften umfassen [1]). Dabei aber hat der, wenn auch oft missverstandene

---

Hülle, aber das Wesen und den Geist des Christenthums, d. i. sittlich-humanes Leben und Streben, Gerechtigkeit, Duldsamkeit, Nächstenliebe, worin sich wahres Judenthum und wahres Christenthum einig wissen — haben sie vergessen oder nie gekannt. Sie, die Lehre ihres Herrn und Meisters verleugnend, in ihr diametrales Gegentheil verwandelnd, wagen es dennoch sich Christen zu nennen. Sie wähnen in ihrer Verblendung, mit der sie auch Andere zu verblenden vermeinen, ihr Scheinchristenthum doch noch dadurch documentiren zu können, dass sie ihren Antisemitismus, den einer der edelsten Fürsten, die jemals einen Thron geziert, (und der, — so lange noch eine humanitär-sittliche Gesellschaft existiren, nur unter Lobpreisungen zum Segen genannt werden wird) eine Schmach für das Jahrhundert und des deutschen Vaterlandes nannte — mit Abstreifung allen Schamgefühls vor aller Welt ohne Scheu zur Schau tragen. Sie säen Wind und werden Sturm ernten, ihre giftige Drachensaat des Hasses, der Zwietracht schlägt auch dem Staate, seinen Gesammtinteressen, die schwersten Wunden. Aber „schmiedet nur immer Ränke, haltet nur immer eure giftgeschwängerten Reden, sie werden doch verstummen, denn mit uns ist Gott!“ (Jesaj. 8, 10.) Das Judenthum, die Nährmutter des wahren Christenthums, wird sich noch immer mehr läutern und veredeln und wird fortbestehen, wie es bisher allen Stürmen und Angriffen, allen Verunglimpfungen und Anfechtungen siegreich widerstand!

[1]) Unseren Vorfahren wurde selbst während des babyl. Exils empfohlen, das Wohl des ihnen doch nur für die Zeitdauer von 70 Jahren zum Aufenthalt angewiesenen Landes mit all ihrem materiellen und

und ganz falsch angewandte Ausspruch: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen," seine volle Berechtigung, und besser ist, wie einst ein frommer und weiser Rabbi sich äusserte: „lebenslang als ein Thor in den Augen der Menschen zu gelten, als auch nur eine Stunde vor Gott und Gewissen als Sünder dazustehen". Emancipiren sich viele Israeliten, nicht aus Ueberzeugung, dass ihnen ein rabbinischer Ballast aufgebürdet worden, der manches einfache biblische Gesetz bis zum Nichtwiedererkennen entstellt hat, sondern aus Genusssucht, Bequemlichkeit, falscher Scham, oder wer weiss, welchen Verhältnissen sie Rechnung tragen, während sie immer noch glauben, dass sie nicht recht daran thun, so hat das allerlei verderbliche Folgen, es erzeugt schwankende, unzuverlässige Charaktere, auf die man auch sonst im Leben nicht rechnen und bauen kann; namentlich aber bringt dies allmählich Zweifel und Zerwürfniss mit der Religion im Grossen und Ganzen hervor. „Gesetze erziehen den Menschen, und zumal die Religionsgesetze. Daher demoralisirt auch nichts so arg, als das Bewusstsein, mit der Religion zerfallen zu sein," sagt ein charaktervoller, geistreicher jüdischer Schriftsteller. Dass etwa Rabbinerversammlungen die Initiative ergreifen, die beregten Punkte in Fluss bringen werden, daran ist nach den Erfahrungen der letzten Jahre kaum zu denken; darum mein ceterum censeo, darum wäre es Pflicht aller für das Judenthum noch warm fühlenden intelligenten Israeliten, Pflicht der nicht indifferenten Vorsteher, Pflicht der nicht indifferenten Mediciner, Juristen, Philologen die Initiative zu ergreifen, eine Synode zu berufen und die Rabbiner dazu einzuladen. Ich habe die Zuversicht,

geistigen Vermögen zu fördern (Jerem. 29, 7), wie unverbrüchlich heilig vollends muss uns, den ebenbürtigen Kindern unseres wirklichen und bleibenden Vaterlandes, die Förderung seines Heiles und Wohlstandes sein. Es ist uns nicht minder um die Uebung der gleichen Pflichten, wie um den Genuss der gleichen Rechte mit den anderen Söhnen des Vaterlandes zu thun. Sinnig und treffend heisst es bei den Alten: „Nicht deshalb sei Moses von dem Wunsche beseelt gewesen, im Lande der Verheissung zu weilen, um die köstlichen Früchte zu geniessen, deren Palästina sich vorzugsweise zu erfreuen hatte, sondern um die Pflichten erfüllen zu können, die nur dort ihre Stätte und Pflege hatten.

dass auch viele Rabbiner in dieser Gesellschaft, tief überzeugt, ohne Scheu und Menschenfurcht rückhaltlos Gott, d. i. der Wahrheit, die Ehre geben, mancher Reform unbedingt zustimmen werden.

Der selige Geiger war zwar in späterer Zeit etwas kühl bezüglich der Reformbetreibung auf dem Gebiete der Speisegesetze, er predigt grössere Entschiedenheit, er schliesst sein Raisonnement (Jüd. Zeitschr. Jahrg. VIII. S. 24) mit den Worten: „Die Speisegesetze sind nun einmal der Art, dass für sie Reform und Uebergangstufen Nichts bedeuten; sint ut sunt, aut non sint.“ So werthvoll und anerkennenswerth auch sonst sein Raisonnement ist, in allen Punkten kann ich es nicht unterschreiben, namentlich die Parole sint ut sunt, aut non sint. Ist es nicht heilsamer und rathsamer, dass wir manche der bisher üblichen Verbote freigeben, weil wir einsehen und überzeugt sind, dass sie der Basis ermangeln, auf Missverständniss der Schrift oder auf einer mythischen Anschauung beruhten, so בשר בחלב und גיד הנשה, oder wenn wir uns bei anderen, wie bei טרפה und נבלה, treu an die Schrift anschliessen, diese Begriffe nach ihrer wahren etymologischen Bedeutung erfassen, alle rabbinischen Ausspinnungen dagegen als Extravaganz, als unbegründet und ganz unberechtigt erklären: חלב — weil ausdrücklich nur wegen der Opferung verboten, jetzt ohne jeden Skrupel freigeben — ist das nicht opportuner und heilsamer, als sie alle ohne Unterschied, auch die Vorschrift über die unreinen Thiere, zu beseitigen — oder den gesammten Apparat der rabbinischen Observanzen beizubehalten?

Wozu zur Revolution schreiten, wenn das Ziel auf legalem, verfassungsmässigem Wege zu erreichen ist? Da behält die Schrift ihre Sanction, das unbestreitbar noch heute Heilsame in diesen Gesetzen wird beibehalten, die unbegründeten aber und dennoch das Leben so sehr erschwerenden, Bewegung und Verkehr hemmenden fingirten Commente auf ganz legitime Weise abregirt. So sind ja die Talmudisten selber bei ihren noch eingreifenderen Reformen verfahren, und ihr Werk ist ihnen gelungen.

Eine lange gut geschriebene gelehrte Abhandlung über die biblischen Speisegesetze von Rabb. Dr. Kohler in der New-Yorker Zeitschrift „The Jewish Times“ 1872, wovon mir aber nicht alle

Nummern zu Gesichte gekommen, schliesst mit den Worten: „Die Speisegesetze sind, wie die zerbrochenen Gesetztafeln, heilige Trümmer, heilig, weil ein höherer Geist ehedem in ihnen verkörpert war, aber Trümmer, weil der lebendige Geist aus ihnen entflohen. Sie sind todt, weil sie kein religiöses Leben mehr in uns erwecken. Sie beruhen auf Anschauungen und wurzeln in Sitten, denen wir ganz und gar entwachsen sind. Die Begriffe von „rein und unrein" die Begriffe vom physischem Leben und seinem Sitze, wie sie die Bibel voraussetzt, starren, wie die Hieroglyphen auf uralten Denkmälern, uns an. Die biblischen Speisegesetze haben mit ihrer Verständlichkeit auch ihre Geltung und Verbindlichkeit verloren." Diese auf gründlicher Forschung und unverhüllter Wahrheitsliebe beruhenden Worte finden im Principe meine Zustimmung. Selbst viele der biblischen Speisegesetze — von den rabbinischen ganz zu schweigen — haben, ebenso wie manche andere biblische Institutionen, für primitive Culturepochen oder andere, klimatische, sociale und nationale Verhältnisse berechnet, Inhalt und Tragweite für unsere Zeiten und Verhältnisse verloren. Aber wir verweisen auf das, was wir so eben auf Geigers Verdict bemerkt haben und fügen noch besonders hinzu: nicht das biblische, sondern das rabbinische Speiseritual veranlasst die vielen Plackereien in der jüdischen Küche und die Hemmnisse des socialen Verkehrs.

Ich kann nicht umhin, die Worte, womit ein, wie von Juden, so auch Christen, gefeierter jüdischer Gelehrter, um dessen Parteizugehörigkeit — wie einst 7 Städte um den Geburtsort Homers — Viele, Alt- und Neuorthodoxe und Liberale, sich streiten, einen Artikel über ein biblisches Speiseverbot schliesst, hierher zu setzen. „Für den Werth eines Ausspruches entscheidet die innere Wahrheit, nicht das Alter . . . Mit der Aussicht auf den endlichen Sieg des Rechts und der Freiheit dürfen wir den Gebrauch der Nahrungsmittel dem Ausspruch der Wissenschaft und dem Gebot des Gemeinwohls anheimstellen." (Zunz in der Geigerschen Zeitschrift Jahrg. 8, S. 104.)

„Gedenke der Tage der Vorzeit, erwäge die Jahre vergangener Geschlechter." In den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts herrschte viel Leben und Bewegung auf dem Gebiet religiöser Reform im

Allgemeinen und bezüglich der Speiseobservanzen im Besonderen. Mehrere grössere Gemeinden nahmen durch gediegene Denkschriften an den damaligen Rabbinerversammlungen lebhaften Antheil. Die im Jahre 1848 eingetretene politische Umwälzung absorbirte das Interesse an religiösen, theologischen Discussionen, es trat ein Stillstand ein. Neues Leben und Streben auf diesem Gebiete bekundete sich wieder im Jahre 1868 in der Rabbinerversammlung in Cassel, wo neben der liturgischen, auch die speisegesetzliche Frage wieder auftrat, und auch in den darauf folgenden Synoden zu Leipzig und Augsburg stand sie wieder auf der Tagesordnung. Durch den Tod einiger Koryphäen unter den fortschrittlichen Rabbinern, noch mehr aber durch die bald darauf eingetretene antisemitische Bewegung, trat wiederum auf dem fraglichen Gebiete ein Stillstand ein. Einestheils mussten die Kräfte angespannt werden zur Bekämpfung, Zurückdrängung oder doch Abschwächung der grassirenden antisemitischen Seuche; anderentheils glaubten und glauben noch jetzt Viele, das religiöse oder vielmehr ceremonielle Wesen und Leben sei unter den obwaltenden Verhältnissen ein noli me tangere, auch die dringendsten Emendationen und Modificationen auf dem fraglichen Felde müssten auf politisch- oder richtiger „social" günstigere Zeiten verschoben werden [1]). Schreiber dieser Zeilen ist anderer Meinung und bedauert und empfindet um des erwähnten Umstandes, nämlich der Stagnation auf ceremoniell religiösem Gebiete willen, das delirium antisem. um desto schmerzlicher.

Ich erwähnte eben der lebhaften Theilnahme an den Arbeiten der Rabbinerversammlungen in den vierziger Jahren (und an den beiden Synoden) von Seiten der grössten intelligenten Gemeinden Deutschlands durch gehaltreiche, gediegene Denkschriften und glaube diesem Capitel durch Mittheilung einiger Sätze aus der lichtvollen, mannhaften, prägnanten Motivirung des Reformbedürfnisses in der Denkschrift an die Rabbinerversammlung zu Frankfurt 1843 von der Gemeinde zu Worms einen geeigneten Abschluss zu geben. Sie sagt unter Anderem: „Der Zustand unseres religiösen Bewusst-

[1]) Indess hat zu jeder Zeit selbst die starre Orthodoxie nolens volens manche Reform adoptirt, wenn sie es auch, weil vielleicht sich dessen selbst nicht bewusst, in Abrede stellen mag.

seins ist der Art, dass es nur solche Gesetze als absolut göttlich anerkennen kann, durch deren Beobachtung in uns irgend eine Glaubenswahrheit hervorgerufen und vergegenwärtigt oder irgend ein sittliches Gefühl angeregt oder festgehalten wird, oder endlich, mit welcher eine sittliche Handlung unmittelbar [1]) verbunden ist.“ „In Speise und Trank wurden uns aber in unserer Kindheit gar mannigfaltige Gebote als absolut göttliche überliefert, die nach dem gegebenen Maasstabe sich uns nicht als solche bewähren. Selbst wenn und wo unser häusliches Leben sie noch aufrecht erhält, setzen wir uns doch, durch sociale Umstände verleitet, ausserhalb des Hauses vielfach darüber hinweg. In der Periode des religiösen Leichtsinns, wo mehr die Bequemlichkeit, als die religiöse Berechtigung den Maasstab auf diesem Gebiete lieferte, kümmerten wir uns wenig darum, ob diese Handlungsweise von Seiten der Religion gutgeheissen werden könnte oder nicht; jetzt hingegen, da der Ernst G. s. D. wieder errungen ist, stehen wir verlegen und rathlos da.“ Diesen auszüglich mitgetheilten beredten, den Kern und Grund der Sache erfassenden Worten fügt die Denkschrift noch Anderes, sehr Beherzigenswerthes hinzu und schliesst mit der gewiss schwer in's Gewicht fallenden Aeusserung: „Auch in die Erziehung unserer Kinder schleicht sich dadurch eine Halbheit und Rathlosigkeit ein, aus der wir uns nicht zu helfen wissen. Sollen wir unseren Kindern das noch nicht als erlaubt Anerkannte als erlaubt geben? Dazu fehlt uns die Autorität, und es sträubt sich dagegen unser Gewissen; sollen wir es ihnen als verboten darstellen? so fürchten wir mit Recht, dass wir dadurch in ihnen überhaupt jede religiöse Gewissheit untergraben, da das Leben bei ihnen höchst wahrscheinlich dieselbe Umgestaltung [2]) vornehmen wird, mit der es auch uns nicht verschonte.“

Wie beschämen dieser Scherblick und diese Wahrhaftigkeit in jener Adresse, die in ihrem Zusammenhange noch viel nachdrucksvoller und eindringlicher erklingen, nach fast 50 Jahren die heutigen lauen und flauen oder gar kalten Indifferentisten! Wie sticht diese

[1]) Ich meinerseits möchte hinzufügen: oder wenigstens „mittelbar“.

[2]) Wir hätten gesagt „gewiss eine noch weit radicalere Umgestaltung.“

rückhaltlose offene Aussprache von Laien und Rabbinern so vortheilhaft ab gegen die moderne Schönfärberei der Vogel-Strauss-Religionspolitik unserer Tage! Darum שימו לכם עליה עצו ודברו nochmals und nochmals unser ceterum censeo: „Nur eine Synode, zusammengesetzt aus Rabbinen und für ihre angestammte Lehre warm fühlenden, begeisterten, intelligenten Laien kann uns, wie über viele andere, so besonders über die in dieser Abhandlung beregten Inconvenienzen, Verlegenheiten und Unzuträglichkeiten erfolg- und segensreich hinweghelfen."

„Sende Dein Licht und Deine Wahrheit, sie sollen uns leiten. Lehre uns nach Deinem Willen zu wirken; denn Du bist unser Gott!" (Ps. 43 u. 143.)

Citate und Noten zu Anhang 1. „Allgemeiner interconfessioneller Gesichtspunkt".

1) Zu S. 457 Jachia: והנה בודאי הוא כי יולד נוק מישיבתם בארצותינו כי רחים שנות מבל עם כי בל אומות מלכיתך . . . יתאחדו לאבול ולשתות ולהתהתן ולהיות לעם אחד . . . . מה שאלו אינם אובלים ממאכלות זולתם . . . . יאלו היה אחד מת ברעב והמלך מאבילו ממאבלו לא היה אובלו. (*יבבית תפלתם מקללים בל האומות . והם קוראים שאר האומות טמאים ועצמם קדושים.

2) Zu S. 458: Ὁ δὲ ἀπωτάμενος τὴν συμβουλὴν τῶν παραινούντων ἐξελεῖν τὸ ἔθνος διὰ τὴν πρὸς ἄλλους αὐτῶν τῆς διαίτης ἀμιξίαν οὐκ ἐφρόντιζε.

3) Zu S. 459 Note 2. II. Corinth. 6: Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις. Διὸ ἐξέλθετε ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορίσθητε. Paulus hebt auch hervor, wie hoch das Christenthum über das Heidenthum hervorragt und annectirt gleichsam die Ehrungen und Verheissungen des A. T. für die Israeliten seinerseits für die Christenheit. Den Israeliten aber wird von ihren Gegnern immer und immer zum Vorwurf gemacht, dass sie sich als die Auserwählten betrachteten.

4) Zu S. 459, Note 2. Um wieviel correcter, rationeller, staatsmännischer und zugleich religiöser hat der Prophet Jerem. 800 Jahre vor Origines seine Glaubens- und Leidensgenossen im Exil zu Gehorsam und Treue gegen die weltliche Obrigkeit ermahnt. Jerem. 27, 17: „Dienet dem König von Babel, so werdet ihr (glücklich) leben". 29, 5

*) Diese letzte, dem Haman in den Mund gelegte falsche, Anklage zeugt von der Laienhaftigkeit des E. Jachia auf talmudischem Gebiet: יעבור ואל יהרג חוץ מג׳ דברים.

bis 7: „Bauet Häuser und bewohnet sie, bepflanzet Gärten und geniesset ihre Frucht, tretet in die Ehe und begründet Familienleben, und befördert die Wohlfahrt des Staates, dahin ich euch habe abführen lassen und betet für ihn zu Gott, denn durch sein Wohl wird (auch) euer Wohl befördert.“ Hier haben wir das rechte ora et labora.

5) ibid. zu Note 3, Jos. Ant. XIV, 10, 24: Ψήφισμα Σαρδιανῶν: δέδοκται τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ συγκεχωρῆσθαι αὐτοῖς συνερχομένοις ἐν ταῖς προαποδεδειγμέναις ἡμέραις πράσσειν τὰ κατὰ τοὺς ἀυτῶν νόμους . . . ὅπως τε τοῖς τῆς πόλεως ἀγορανόμοις ἐπιμελὲς ᾖ καὶ τὰ ἐκείνοις πρὸς τροφὴν ἐπιτήδεια ποιεῖν εἰσάγεσθαι. Nicht minder günstig lauten die Decrete der Halikarnasser und Ephesier. Viele Privilegien bezüglich der Beobachtung ihrer religiösen Riten hatte ihnen schon vorher Jul. Cäsar ertheilt. (Die nachjulianischen Decrete finden sich nicht in allen Ausgaben des Josephus. Vor der Haverkamp'schen Ausgabe aber hatte sie schon Jac. Gronow gesammelt.)

6) zu S. 460 Note 2: Unbefangener und staatsmännischer als Dolabella zeigte sich der sonst hochorthodoxe Oberrabbiner Esek. Landau in Prag in seiner Ansprache an die (in den 50er? Jahren des vorigen Jahrhunderts) in den Krieg ziehenden jüdischen Soldaten: „Seied muthig und tapfer, meine Kinder! könnt ihr im Kriege Sabbath- und Speisegesetze nicht beobachten, so wird euch Gott, was ihr im Dienste des Vaterlandes gegen die jüdische Satzung thuet oder unterlasset, nicht als Sünde anrechnen.“ (Als ich im Jahre 1842 mit gleichgesinnten Männern bezüglich des Militairdienstes jüdischer Soldaten ein Gutachten abzugeben hatte, wusste ich noch die Stelle anzugeben, wo diese Ansprache abgedruckt war.)

7) Zu S. 461, III. Maccab. 3, 6: Τὴν μὲν οὖν περὶ τοῦ γένους ἐν πᾶσι θρυλλουμένην εὐπραξίαν οἱ ἀλλόφυλοι οὐδαμῶς διηκριβώσαντο. Τὴν δὲ περὶ τῶν προσκυνήσεων καὶ τροφῶν διάστασιν ἐθρύλλουν, φάσκοντες μήτε τῷ βασιλεῖ μήτε ταῖς δυνάμεσιν ὁμοσπόνδους τοὺς ἀνθρώπους γενέσθαι, δυσμενεῖς δὲ εἶναι καὶ μέγα τι τοῖς πράγμασιν ἐναντιουμένους. Alle die Vorzüge wurden nicht beachtet, wohl aber die Schwächen — selbst wo sie doch unverschuldet in den Verhältnissen lagen, wurden gegeisselt; nicht gleiches Maass und Gewicht, nicht gleiche Sonne, nicht gleiche Beurtheilung. Man sollte glauben, heutige, heisssporniger, lichtscheue Parlamentarier, fanatischo Verdreher oder Verstümmler des Evangeliums zu hören. „Nichts Neues unter der Sonne.“ Das fragliche Apokryph ist wahrscheinlich in der Zeit des Wütherichs Caligula und des geschworenen Anklägers der Juden — Apion — verfasst, zu deren Portraitirung Ptolem. Philopator sitzen musste.

8) Zu S. 462, Note 2 gegen Mommsen*). Antipathien gegen Juden und ihre Riten bestanden hier allerdings zu Cäsars Zeiten; dieser selbst

*) S. jedoch die spätere Expectoration Ms'. voll Mitgefühl für die verfolgten Juden o. im Nachwort S. 10p.

hingegen hatte viel Wohlwollen für sie, und während er oder die Römer den Institutionen anderer Nationalitäten und Societäten unduldsam gegenüberstanden, duldete, ja protegirte er sogar die jüdischen und stellte ihren Bekennern ein sehr empfehlendes Zeugniss ihres politisch-loyalen Verhaltens aus; er nennt sie „Freunde und Bundesgenossen, die sich um unsere Stadt wohl verdient gemacht". In Tafeln von Erz und Stein wurden die Worte eingegraben (Jos. l. l. C. 10, § 8): Ὁμοίως δὲ καὶ ἐγὼ τούτους μόνους ἐπιτρέπω κατὰ τὰ πάτρια ἔθη καὶ νόμιμα συνάγεσθαι καὶ ἵστασθαι καὶ ὁμᾶς οὖν καλῶς ἔχει, εἴ τι κατὰ τῶν ἡμετέρων φίλων καὶ συμμάχων ψήφισμα ἐποιήσατε τοῦτο ἀκυρώσασθαι διὰ τὴν περὶ ἡμᾶς αὐτῶν ἀρετὴν καὶ εὔνοιαν. Stahls geflügeltes Wort von der „Umkehr der Wissenschaft" hat sich nicht bestätigt; in der ganzen civilisirten Welt und in Deutschland besonders sind auf allen Gebieten der Wissenschaft und Kunst weltbewegende Fortschritte gemacht worden, aber auf dem Felde der Duldsamkeit, der Humanität, selbst der Gerechtigkeit? —

Ein Vergleich der Decrete des römischen Senats, des Caesar und Dolabella gegen den damaligen Antisemitismus 50 ante mit der — um keinen unparlamentarischen Ausdruck zu gebrauchen — mit der Passivität gegen denselben von Seiten vieler Behörden Deutschlands im letzten Decennium des 19. Jahrhunderts post Chr. wird die beredte Antwort geben.

9) Zu Seite 469. Prof. Treitschke wärmt den alten Kohl des adversus omnes alios hostile odium von Seiten der Juden nach Tacitus hist. V, 5 wieder auf. Aber schwört denn unser frommgläubiger Historiker ebenso auf des Meisters Worte, wenn dieser (Annal. XV. 39) denselben Vorwurf des odium generis humani gegen die Christen erhebt, die er noch weit schnöder und schmachvoller abkanzelt, als die Juden? Man höre und erstaune, wie Tacitus über die von dem Unmenschen Nero fälschlich der Brandanstiftung angeklagten Christen sich äussert. Wie tief empört sein selbst gegen die Majestät des heldenmüthigsten Martyriums abgestumpfter, verroheter Fanatismus jedes noch menschlich fühlende Herz! Neben seinem gerechten Zorn gegen den Mordbrenner und Unschuldige belastenden Nero giebt Tacitus doch auch seinem finsteren Groll gegen die in seinen Augen Gottlosen, Superstitiösen, nämlich gegen die Christen, Ausdruck. Abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appelabat. (Welches waren denn aber die scelera und flagitia, die Verbrechen und Schandthaten der Christen? Dass sie nicht, wie Tacitus und die anderen Römer, den Donnergott, der seine eigenen Kinder verschlingt, Saturn, den leichtlebigen Götterboten Merkur etc. etc., sondern eine unsichtbare Gottheit als höchstes Wesen anerkannten und anbeteten.) Auctor nominis ejus Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicüis adfectus erat . . .

Superstitio, der Aberglaube — dafür wurde das Christenthum von den Römern und Tacitus gehalten — etiam per urbem erumpebat quo cuncta atrocia aut pudenda confluunt. (Wir können also wohl annehmen, dass sich in Rom auch jüdische Plebs eingefunden hatte, die dem Judenthum keine besondere Ehre machte, und auf diese waren wohl die Pfeile des Witzes und Spottes der römischen Satyriker gerichtet). . . . . Multitudo ingens correpta est, haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt. (Also nicht etwa, dass die Christen der Brandstiftung, sondern des Hasses gegen das menschliche Geschlecht überführt wurden.) Sie wurden ergriffen, ut ferarum tergis contecti laniatu canum interirent, multi crucibus adfixi aut flamma usti, aliique, ubi defecisset dies, in usum nocturni luminis urerentur . . . . Unde quamquam adversus sontes et novissima exempla meritos miseratio oriebatur. Tacitus erklärt also: „obgleich die Märtyrer all diese entsetzlichen, teuflischen Quälereien wegen ihres Verbrechens, des christlichen Bekenntnisses, durchaus verdienten, regte sich dennoch bei den Römern ein menschliches Fühlen und zwar nur deswegen, weil sie lediglich der Grausamkeit des Einen zum Opfer fallen sollten." Meine Feder sträubt sich, während ich dies niederschreibe, mein Inneres erbebt über die Abstreifung des menschlichen Gefühls, dass Tacitus die miseratio adversus sontes etc. rechtfertigen zu müssen glaubt, weil die Christen nicht utilitate publica, sed in saevitiam unius absumpti sunt. Dieser Historiker ist dem Historiographen Treitschke ein unfehlbarer Gewährsmann, um nur dem Antisemitismus in Wort und Schrift fröhnen zu können.

Ad vocem Treitschke möchte ich — gewiss zur Befriedigung aller wahrhaften Verehrer Christi — wiederum die oben citirten drei Heiden vorführen: Antiochus den Grossen, Caesar, Dolabella, die den Juden aus Gewissenhaftigkeit den Waffendienst am Sabbath erliessen. (Auch der wahrhaft pietätvolle gottselige König Friedrich Wilhelm IV. wollte die Juden beim Antritt seiner Regierung vom Kriegsdienst überhaupt dispensiren, damit sie wegen des Sabbaths ihr Gewissen nicht belasten, die Juden aber petitionirten um die Verpflichtung zum Kriegsdienst.) Als an einer Simultanschule ein jüdischer Lehrer seinen christlichen Collegen ersuchte, ihn am Sabbath für eine oder zwei Stunden (Zeit des öffentlichen Gottesdienstes) zu vertreten, wofür er ihm Gegendienste leisten wolle, stigmatisirte dies der fromme Professor als „jüdische Anmassung".

Um von dem hochsinnigen christlichen König zu schweigen, wer hat im Sinne Christi gehandelt, Treitschke oder die früher genannten Heiden? Die Antwort giebt der Apostel Lucas 10, 36 und 37.

10) Zu S. 469 Jos. c. Apion II. 39; Πρῶτοι μὲν οἱ παρὰ τοῖς Ἕλλησι φιλοσοφήσαντες . . . . ἐκείνῳ (sc. Μώσῃ) κατηκολούθησαν . . . . Οὐ μὴν ἀλλὰ

καὶ πλήθεσιν ἤδη πολὺς ζῆλος γέγονεν ἐκ μακροῦ τῆς ἡμετέρας εὐσεβείας . οὐδ' ἔστιν οὐ πόλις οὐδὲ ἔν ἔθνος ἔνθα μὴ τὸ τῆς ἑβδομάδος . . . . καὶ πολλὰ τῶν εἰς βρῶσιν ἡμῖν οὐ νενομισμένων παρατετήρηται. Tempora mutantur et homines mutantur in illis. Wie wandelbar sind doch die Menschen nach Zeit und Raum! Bald liest man von Verhöhnung und Anfeindung der Juden wegen ihrer Riten im Allgemeinen und der Speisesatzungen im Besonderen, bald liest man von dem Anschluss an dieselben von Seiten der Heiden, die erst durch strenge Strafe von denselbon abzubringen waren. Vgl., ausser dem Citat aus Tacit. Annal. oben S. 469, Suet. und Seneca oben S. 470, noch die Worte des Letzteren, eines Zeitgenossen des Josephus, in dem Fragmente aus seinem Werke de superstitione, das sich bei Augustin. de civ. dei erhalten: Usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes jam terras recepta sit; victi victoribus leges dederunt. Man würde den Worten des Joseph keinen Glauben geschenkt und sie für Prahlerei und Aufschneiderei gehalten haben, wenn sie nicht von einem so glaubwürdigen, den jüdischen Riten durchaus abgeneigten, heidnischen Zeitgenossen bestätigt wären.

11) Zu S. 471, Note 2: Veranlassung zu diesem Irrthum gab vielleicht die Wahrnehmung, dass die Juden jedes Mal bei Verjüngung des Mondes — erstes Viertel — unter freiem Himmel, wobei sie in den Mond schauen, ein Gebet verrichten קדוש לבנה.

12) Zu S. 475: Atque utinam nunquam Judaea subacta fuisset Pompeji bellis imperioque Titi! Latius excisae pestis contagia serpunt, victoresque suos natio victa premit. (S. Note 10, die Worte Senecas.)

Anhang II.

Da auf eine von hochachtbarer Seite vortrefflich motivirte Anregung zur Synode im vor-vorigen Jahre — in einem hyperorthodoxen Blatt von dessen Redacteur nur mit arroganter Verhöhnung erwidert wurde und intelligente Laien sich dagegen schweigsam verhielten, und doch nicht blos das in vorliegender Schrift behandelte Thema, sondern auch Cultus — (Liturgisches) und namentlich Fragen auf dem Ehegebiete — Levirat, Chaliza und Scheidebrief (Get), brennende Fragen geworden, so hofft Schreiber dieser Zeilen, doch die Synodalangelegenheit in Fluss zu bringen, indem er in diesem zweiten Anhang wieder auf die lebhafte Betheiligung von intelligenten Laien an den fraglichen Thematen in den vierziger Jahren und in den Synoden 1869 und 1871 zu Leipzig und Augsburg hinweist.

Denkschrift an die zweite Rabbiner-Versammlung in Frankfurt a. M vom Jahre 1845 mit 168 Unterschriften aus Breslau über manche nöthigen Reformen; der dritte Gegenstand dieser Denkschrift betrifft die Speisegesetze. Ich halte diese Denkschrift für wichtig genug, um den letzten Punkt ganz unverkürzt hier wiederzugeben. Ich schliesse jedoch auch noch einige Zeilen, die unmittelbar vorhergehen, an, die sich auf die Sabbathgesetze beziehen, weil in ihnen ein Wink gegeben wird, der auch bezüglich des uns hier speziell beschäftigenden Themas seine Verwerthung finden kann.

Frankfurter Protokolle 1845. S. 252.

„Wir legen Ihnen, hochwürdige Herren, keine Vorschläge vor, wir glauben blos auf diesen Punkt Ihre besondere Aufmerksamkeit richten zu müssen. Nehmen Sie nicht zu sehr veraltete Bücher zu Ihren Führern, das frische Leben drängt, und der offene Blick in dasselbe gebe Ihnen die Kraft und den Muth, Gebrechen zu heilen, die Tag für Tag gefährlicher werden. Nicht minder

wichtig ist ein dritter Gegenstand: „die verbotenen Speisen". Es ist unser Beruf nicht zu untersuchen, ob die Gründe, welche diese Verbote hervorgerufen, heutigen Tages noch bestehen, noch weniger die Grenzen zu ziehen zwischen den einfachen biblischen Vorschriften und den thurmhohen talmudischen Anhäufungen; aber das müssen wir aussprechen, dass dieses einen so weiten Umfang einnehmende Gebiet ein Krebsschaden unserer religiösen Zustände ist. Die Küche ist die Zufluchtsstätte der Religion geworden, und das für alle religiösen Gefühle so empfängliche Gemüth der Frauen wird niedergedrückt durch die kleinliche Sorgfalt, in welche ihr vorgeblich religiöses Wirken eingeschlossen wird. Der Rabbiner wird von seiner hohen Aufgabe abgeführt, um mit diesen minutiösen Details und mit Entscheidungen darüber sich abzumühen. (S. Monatsschrift von Dr. Frankel Jahrg. XI. S. 161. Wiener.) Die Thatkraft und die Geldmittel der Gemeinde werden für diesen unfruchtbaren Zweig vergeudet, eine Fleischverwaltung, Schlächter, gesonderte wohlthätige Stiftungen für jedes Elend werden nöthig, weil doch die Gemeinde, mögen auch noch so viele Mitglieder derselben sich über diese Gebote hinwegsetzen, sie nicht ignoriren darf, und Kräfte, welche weit Edlerem gewidmet werden könnten, müssen dafür, wir können es nicht anders betrachten, verschwendet werden. Als wir hier die Anforderung stellten, das neu zu gründende Bürgerhospital solle nicht die Juden ausschliessen, da rief man uns entgegen: Ihr könnt ja doch nicht den dortigen Tisch theilen. Wenn wir an den Freitischen der kgl. Universität uns betheiligen wollen [1]), wird uns wieder dasselbe entgegnet, und was sollen wir

[1]) Wir wissen aus eigener Erfahrung ein Beispiel hierzu anzuführen. Ein jüdischer Student erhielt wegen seiner überaus günstigen Empfehlung an einer Universität das Benefiz des Freitisches. Nur durch diese Begünstigung war dem Mittellosen das Studium ermöglicht. Da er aber in der christlichen Restauration aus Gewissensscrupel nicht speisen konnte, musste er die ihm von der Universität überwiesenen Speisekarten um den vierten Theil ihres Werthes veräussern, wodurch das ganze Benefiz illusorisch wurde. Er wollte sich später durch Uebernahme einer Hauslehrerstelle in einer jüdischen Familie das Universitätsstudium ermöglichen, da ihm aber bemerkt wurde, dass wohl keine verbotenen Speisen auf die Tafel kommen, der Schlachtritus zwar mit

darauf antworten im Namen der Gesammtheit? Bedenken Sie aber ferner die ewige Entfremdung, welche gerade diese Speiseverbote in ihrem Gefolge haben, wie kann eine gesellige Annäherung stattfinden, wenn das Mahl ein getheiltes bleiben muss? Seitdem wir aber unserm deutschen Vaterlande unsere ungetheilte Liebe schenken, keinen träumerischen Hoffnungen für die Wiedererlangung eines jüdischen Staates nachhängen, ist auch das Bedürfniss einer vollständigen Anschliessung an unsere Staatsgenossen ohne Unterschied des Glaubens ein so dringendes geworden, dass eine Störung der geselligen Verhältnisse geradezu den Glauben untergraben, ihm seine Würde und Weihe rauben heisst. Wie sollte auch uns das volle Vertrauen geschenkt werden, wenn dem Nichtjuden das Fernbleiben von seiner Tafel als eine Geringschätzung, als eine Unreinerklärung erscheinen muss? Mögen wir immerhin diesen Vorwurf entschieden zurückweisen und die Versicherung geben, diese Verbote beruhten in ganz anderen Vorstellungen, der schlichte Sinn wird sie niemals anders auffassen, und die wohlthätigen Früchte eines immer allgemeiner werdenden und herrlich sich bethätigenden Gemeinsinns und der Bruderliebe werden für uns verscherzt. Auch hier wollen wir keine bestimmten Anträge stellen, es ist aber unsere Pflicht Ihnen aus dem Leben heraus nachzuweisen, in welche arge Conflicte diese Gesetze den Juden der Gegenwart mit allen seinen Bestrebungen verwickeln."

Der Denkschrift aus Worms haben wir bereits oben S. 485 gedacht. Wir wollen, um das dort über die Speisegesetze Gesagte vollständig zu geben, noch Folgendes aus derselben ergänzen: „Abgesehen davon, dass die Haushaltung hierdurch (Speiseritus) vertheuert wird, und wir nicht wüssten, wie unter solchen Verhältnissen

---

vieler Sorgfalt im Hause, aber doch nicht vom Schächter vollzogen werde, war es für den Studiosus wieder mit seinen Hoffnungen zu Ende. Solche Vorkommnisse sind jetzt מעשים בכל יום, sind nicht Angelegenheit untergeordneter Art, sondern bilden häufig eine Lebensfrage. Soll ein Israelit wirklich um gewisser — nicht Gesetze, sondern bei sorgfältiger Prüfung — nur missverstandener Gepflogenheiten willen sein Lebensglück, seine ganze Zukunft aufs Spiel setzen? Darum immer und immer שימו לבכם עלית עצו ודברו: Ihr Gemeindevorsteher berufet eine Synode!

der jüdische Tagelöhner und Fabrikarbeiter mit dem christlichen Brader concurriren könnte, ja selbst davon, dass dies den Zwiespalt im socialen Leben unter verschiedenen Confessionen nur weiter auseinanderzuhalten geeignet ist. können wir uns nicht denken, wie wir zur Erlernung von Handwerken, überhaupt von Künsten und Wissenschaften, welche in der Regel weite Reisen erfordern, rathen und selbst unsere Kinder dazu anhalten dürften."

Antrag an die Synode zu Leipzig 1869 von Professor Dr. Julius Fürst. (S. Verhandlungen der ersten israelitischen Synode zu Leipzig S. 254.) Die Synode erklärt und beschliesst:

1) „Dass die in den letzten vier Büchern des Pentateuch niedergelegten Gesetze, Gebote und Verbote, welche die primäre Grundlage unserer Ritualgesetze bilden, nur nach ihren letzten Gründen, ihrer religiös sittlichen Seite, im Geiste der Alterthumskunde geschichtlich und kritisch aufzufassen sind. Sie will diese Gesetze nur nach freier Forschung im Einzelnen, nach Vergleichung mit den Gesetzgebungen der alten Welt. nach Aufsuchung der bald zeitlichen, bald örtlichen Veranlassungen, bald nach Prüfung der eigenthümlichen Entstehungsverhältnisse, der Zwecke und der Gründe (טעמי המצות) wie Maimonides und Andere versucht haben, aufgefasst wissen. Sie erklärt, dass die Vorarbeiten von Salvador, Saalschütz und Steinheim in ihren Werken. die Einzelarbeiten von Geiger und Anderen der dazu erwählten Commission zur Anleitung dienen mögen für Weiterführung dieser Arbeit. Nach erfolgter kritischer Durchprüfung der Commission soll sich für die Gemeinden herausstellen, was noch für unsere Zeit eine Geltung haben kann. Denn wenn schon nach dem orthodoxen Standpunkte die agrarischen Gesetze, die mosaischen Civil- und Criminalgesetze, die Institutionen über Sabbath- und Jubeljahre, über Opferkult, Rechtsverfassung des Priesterthums, welche fast neun Zehntel der Gesetze ausmachen — wenn man die Religionslehren, Sitten- und Barmherzigkeitsgesetze ausnimmt — längst nur der Wissenschaft und dem Studium des Alterthums angehören, im Leben der Israeliten hingegen keinen Boden mehr haben, so müssen nothwendig auch die übrigen mosaischen Gesetze, welche den Ausgangspunkt zu unseren Speisegesetzen bilden und im jüdischen Leben ohne einen Geisteshauch. blos nach altem Brauch sich

forterhalten, durch die wissenschaftliche Forschung geprüft werden. Nur nach Ergebnissen der Wissenschaft, nach Erforschung der Entstehungsgründe, sollen die brennenden Fragen im Judenthum der Neuzeit, die Fragen über Scheidung גט, über חליצה, über Verschollenheitserklärung, Speisesatzung u. a. m. theoretisch festgestellt werden. Nur eine aus der Wissenschaft hervorgegangene Theorie bietet einen Boden zu einem Kampfe gegen die herkömmlichen Missbräuche, und der böse Wille kann dann die Versammlung nicht des Leichtsinnes und der Neuerungssucht zeihen.

2) „Es soll die Commission bei Benutzung des Talmud genau unterscheiden zwischen denjenigen Halachas oder Ueberlieferungsgesetzen, die blos aus einer ungeschichtlichen und unrichtigen Auffassung des Bibelwortes gefolgert wurden, und zwischen den reinen Ueberlieferungsgesetzen, welche aus gewissen Zeit- und Ortsbedürfnissen, aus bestimmten Zwecken und Verhältnissen entsprungen sind, so dass, wenn diese Bedürfnisse und Zwecke verschwunden sind, diese Gesetze keinen Boden mehr haben können“ [1]).

---

[1]) Verf. dieser Abhandlung verweist zu Obigem auf sein Referat über das „Orgelspiel am Sabbath“ in den „Referaten über die der ersten israelitischen Synode überreichten Anträge“ 1871, S. 85: „Wohl herrscht im Gegensatz zu dem Gesetz der Natur und der gesunden Logik: „cessante causa cessat effectus oder cessante legis ratione cessat legis dispositio“, auf talmudischem Gebiete und auch in der späteren rabbinischen Casuistik die, gelindest ausgedrückt, absonderliche Maxime, dass trotz der gänzlich veränderten Zeitverhältnisse, trotzdem, dass eine Anordnung unter einem Gesichtspunkte getroffen wurde, der jetzt gänzlich geschwunden, sie dennoch ihre volle Geltung behalte. Vergebens bitten und betteln wir um Erleichterung, um Aufhebung der jetzt hinfällig gewordenen Satzung — es wird uns ein non possumus entgegengestellt, „es bleibt bei der alten, wenn auch ganz veralteten, überlebten Satzung, und wäre sie auch keine biblische, sondern nur rabbinische Vorschrift“. So Maim. Mamrim II, 2: ב"ד שגזרו גזרה . . . . ב"ד אחר אינו יכול לבטל את דבריו אפילו בטל הטעם שבגללו גזרו הראשונים . . . . עד שיהיו גדולים מהם וכו'. Dieser Ukas des Maimonides, der, wie jeder Talmudist wissen wird, oft römischer ist, als Rom, lähmt, überlastend und hemmend, wie ein erdrückender, erstickender Alp, jeden Fortschritt des geistigen Judenthums. Aber von diesen, von gewiss nicht unfehlbaren, sondern oft Schwächen und Irrthümern verfallenden Menschen uns geschmiedeten, Fesseln müssen wir uns emancipiren. Der fragliche maimonidische Kanon ist in der That schon

„Eine Synode hat das Recht nach einer vorangegangenen allseitigen Prüfung, solche nach Zeit, Ort, Verhältnissen entstandene Gesetze, wenn die Ursachen aufgehört haben und die Bedürfnisse ein anderes Verfahren nothwendig machen, umzugestalten oder aufzuheben. Die Wissenschaft hat die Berechtigung, von den Ergebnissen der Theorie auf die Praxis überzugehen [1]); den Ergebnissen

---

von einer hervorragenden, wohl noch orthodoxeren Autorität durchbrochen worden. R. A. b. D. zur Stelle עיטור שוקי ירושלים וכו' בפירוש קשיא עליה שהראשונים תקנוהו ריב"ז בטלה . . . מפני שהתבטל הטעם ולא היה נדול מהראשונים. Ein schlagender Beweis dafür, dass selbst auf talmudischem Gebiet, sobald der Grund für eine Institution geschwunden, diese auch von unbedeutenderen Autoritäten, als wie die Anordnenden waren, abrogirt werden könne, findet sich Gem. Beza 4 b, wo die Frage aufgeworfen wird: והשתא דידעינן בקביעא דירחא מ"ט עבדינן תרי יומי? Nun, da müsste sich ja jeder Talmudbeflissene selber fragen: ומאי קושיא והא ודאי ב"ד שבימי המוראים אינו נדול כשל המתקנים שני ימים? Da ist ja aus dieser Stelle auf dem eigenen Boden des Talmud erwiesen, dass, wenn der Grund für eine Institution geschwunden, diese auch von einer geringeren Autorität abrogirt werden kann. Was Kes-Mischneh hiergegen anführt, ist ungemein gezwungen. (Vgl. noch die lichtvolle Auseinandersetzung bei R. L. Heller zu Maass. Scheni V, 2.)

[1]) Der heutige Ultraconservatismus geberdet sich über die Maassen bescheiden, um nur ja an keinem talmudischen Ritual und Spruch zu rütteln. (Ich möchte dieser falschen Bescheidenheit mit Salomo (Spr. 19, 27) zurufen: „Unterlass es doch einer Unterweisung zu folgen, wodurch man dem Ausspruch der Vernunft untreu wird.") Der Talmud selbst dagegen ist hierüber ganz anderer Ansicht. „Warum," so fragt die Mischnah R. Haschanah 2, 9, „sind die 70 Greise im Rathe des Moses nicht nach ihren Namen aufgeführt? ללמד שכל ג' וג' שנמנו ב"ד דין על ישראל הרי הוא כב"ד דינו של משה „um daraus die Lehre zu ziehen, dass auch andere (spätere) Gerichtshöfe in Israel dem Gerichtshofe des Mose gleichzustellen sind." Die Gemara fügt erläuternd hinzu: „Damit nicht dieser und jener sich äussere: Ist etwa der Richter N. N. so bedeutend, wie Mose, wie Aharon, N. N. so anzuerkennen wie Nadab und Abihu etc?" Hierzu Raschi: Leicht könnte Jemand über den Gerichtshof seiner Tage sich äussern: Ist denn unser Gerichtshof etwa aus Männern wie Mose und Aharon zusammengesetzt, dass ich mich seinen Aussprüchen unterwerfen soll? Da aber die Namen jenes Greisenrathes nicht genannt sind, können wir erwidern: Sind auch Deine heutigen Richter nicht so bedeutend wie Mose und Aharon הרי הוא כאחד משאר וקנים so sind sie vielleicht so competent wie die, deren Namen nicht genannt sind. Weiss

der Forschung werden die Gemeinden vertrauen, nur diese fördern unangefochten den Bestand der Gemeinschaft."

Dann liegt noch handschriftlich ein Antrag des sel. Dr. Geiger betreffs der Speisegesetze vor; er ist wohl aus Versehen nicht zum Abdruck in den Protocollen, mir aber, dem später zum Referenten Ernannten, zu Händen gekommen. Im Betreff der Frage über die fortdauernde Verbindlichkeit der Speiseverbote erklärt die Versammlung (so lautet der Geiger'sche Antrag):

„Dass eine Herstellung des Einklanges zwischen der immer allgemeiner werdenden Praxis des Lebens, welches dieselben gänzlich oder grossentheils ignorirt, und dem religiösen Herkommen, welches sie noch immer als wichtigen integrirenden Bestandtheil des Judenthums betrachtet, ein dringendes Erforderniss ist, wenn nicht das Ansehen des Judenthums bei seinen eigenen Bekennern, die es dennoch Tag für Tag verletzen, gänzlich verschwinden soll.

. . . Sie muss es als nachdrücklichen Wunsch bezeichnen, dass der Gegenstand in ernste wissenschaftliche Behandlung genommen und zur Spruchreife vorbereitet werde." (S. unsere Bemerkg. zu S. 482.)

Auch jenseits des Oceans, nämlich in Philadelphia, wurde vor mehreren Jahren ein dringender Antrag auf Revision der Speisegesetze gestellt. Man sieht also, hüben und drüben weicht diese Frage nicht mehr von der Tagesordnung, bis sie endlich ihre gründliche Erledigung finden wird, und zwar, wie vorauszusehen, nicht in Rabbinerversammlungen, sondern in Synoden, zu deren Besuch von für das Ansehen und die Ehre des Judenthums sich interessirenden Gemeindevorstehern Rabbiner und intelligente Laien eingeladen werden. Mögen es sich die Grossgemeinden Berlin, Breslau, Frankfurt a. M., Hamburg, Wien zur Ehre rechnen eine solche zu Stande zu bringen.

Ich kann von dieser Arbeit nicht scheiden, ohne die von sehr grosser Gelehrsamkeit und gründlicher, scharfsinniger, unparteiischer Forschung zeugenden Abhandlung Sommers (Biblische Abhandlung.

es die Ultraorthodoxie nicht sehr wohl, dass der Talmud — nach seinem besten Wissen und Gewissen — über die Schrift selbst sich hinwegsetzt, sie bald erweiternd, bald verengend?

„Rein und Unrein nach dem mosaischen Gesetz mit besonderer Rücksicht auf den Unterschied zwischen reinen und unreinen Thieren." Bonn 1846) zu erwähnen. Ihm verdanke ich auch manchen Nachweis, den ich sonst vielleicht nicht gefunden hätte. Sommer weist den Unterschied zwischen Rein und Unrein als durch den ganzen Orient vorherrschend nach, der aber selbst auf dem classischen Boden der Griechen und Römer nicht fehlt, hier freilich nicht in so determinirter Weise. Sommer geht von der Ansicht aus, und sie hat sehr viel für sich, dass das ganze System der levitischen Unreinheit in der Unreinheit des Todes seine Wurzeln hat, welche unter allen die intensivste, wie dies ja im Mosaismus allbekannt ist. Und hier wiederum ist der menschliche Leichnam qualitativ und quantitativ der am meisten unreine und verunreinigt selbst ohne jede Berührung Jeden, der nur in demselben Zelte, ja in einer gewissen Nähe weilte. Auch gewisse Secretionen des menschlichen Leibes, die auf Krankheit und Verwesung hindeuten, die also mit dem Tode in einer gewissen Verbindung stehend betrachtet werden, wirkten verunreinigend. Mag bei dem Verbote manchen Thieres auch eine andere Anschauung obgewaltet haben, so ist nach ihm doch höchst wahrscheinlich, dass namentlich Thiere, die von Aas sich nähren, wie dieses selbst, verunreinigend wirken. Mit manchen Völkern des Orients, namentlich den Hindus, hat das mosaische Speisegesetz, wie wir bereits oben nachgewiesen, eine auffallende Aehnlichkeit; identisch aber ist es nicht; immer aber sehen wir mit diesem System von der Unreinheit des Todes die Speisegesetze in Verbindung gebracht. Freilich weist S. nach, wie bei jedem Volke besondere Modificationen auf diesem Gebiete sich zeigen. Und wie wir oben zeigten, wenn dem pentateuchischen Gesetzgeber auch nicht die Priorität, so doch das Verdienst eines vorzüglich rationellen Eklekticismus nicht abgesprochen werden kann, so räumt auch Sommer nach seiner gewissenhaft unparteiischen Forschung freilich nicht dem rabbinisch mosaischen, aber doch dem reinmosaischen System den Vorzug ein. So sagt er von den Mohammedanern (Seite 319), deren Religion auf Reinheit gegründet, dass sich in ihren Satzungen nicht sowohl die Aeusserung einer nach verschiedenen Richtungen sich verzweigenden lebendigen Idee,

wie es z. B. in den mosaischen Reinheitsbestimmungen der Fall ist, sondern mehr nur die systematische Ausbildung eines Formenwesens erkennen lässt. — Wir sprachen soeben von unparteiischer Forschung. Leider hat unser Autor, dessen Werk vor fast fünf Decennien geschrieben, nicht viele Nacheiferer gefunden. Parteihass verblendet manchen Gelehrten, oder er schreibt unter der Brille eingesogener, anerzogener Vorurtheile. In der letzten Zeit hat eine förmliche Verrohung unter manchen Schriftstellern Platz gegriffen. Man lese Henne am Rhyn über das alte Testament; mit einem Fünkchen Pietät für das Erhabene und Vortreffliche, unbeschadet der subjectiven Wahrheitsliebe und Ueberzeugung, würden seine und seiner Consorten Kritiken doch etwas urbaner und civiler lauten. Glaubt man wirklich, dem Evangelium, das ja auf das alte Testament sich aufbaut, einen Dienst zu leisten, wenn man über die Mutterreligion so wegwerfend urtheilt? Ein sehr frommer Christ, Verfasser der Geschichte Mosis, J. J. Hess, schreibt Ende des vorigen Jahrhunderts bei Anführung der absurden Urtheile der griechischen und römischen Classiker über Moses und Judenthum: „So trefflich wusste man schon vor Alters die biblische Geschichte zu verstümmeln! Die Neueren haben es kaum besser gekonnt. Billig muss es sie freuen, so witzige Wortspiele — Hierosolyma „hierosyla" „Tempelraub" zu Vorgängern gehabt zu haben." — Wie mancher Apostat seine Aufrichtigkeit gegen die neue Religionsgesellschaft durch Anklage und Beschimpfung der früheren Glaubensgenossen zu beweisen sucht, so will der Historiker Treitschke seine slavisch-tschechische Abstammung, auf die schon sein Name hinweist, durch das Uebermass seiner Germanomanie vergessen machen, die er gegen die Juden in's Treffen führt, die höchst wahrscheinlich in Deutschland sich schon früher acclimatisirt und assimilirt haben, als seine Ahnherren, dieser chauvinistische Pseudo-Urgermane, der als Geschichtsschreiber den Tenor des Tacitus, die „Annalen" wenigstens, nicht zu fassen scheint, da er die herabwürdigenden, albernen, giftigen Aeusserungen des Letzteren gegen die Christen mit den bei Weitem glimpflicheren über die Juden verwechselt, dieser Antis. Treitschke, der ihm nachgewiesene, offenbar unrichtige statistische Unwahrheiten und unter seinem Namen verbreitete falsche Behauptungen zur

Aufreizung gegen eine wehrlose Minorität öffentlich zu widerrufen nicht den Muth hat. — Wenden wir uns ab von diesen literarischen Missgeburten, freuen wir uns der wahrhaft christlich frommen Gelehrten. „Der Weisheit Anfang ist Gottesfurcht" (Frömmigkeit); aller Frömmigkeit Anfang und Ende aber ist Dankbarkeit." Es ist dem Schreiber dieses ein unabweisbares Herzensbedürfniss, einem nun in Gott ruhenden hervorragenden christlichen Forscher über das Grab hinaus im Namen unserer israelitischen Gesammtheit unseren tiefgefühlten Dank hinüber zu senden. Der als Orientalist gefeierte, leider zu früh dahingegangene Dr. Fr. Delitzsch, Prof. der Theologie und orientalischen Sprachen in Leipzig, schrieb in Bezug auf die gegenwärtige antisemitische Bewegung wie folgt: „Christlicherseits spielt ein unchristlicher Racenhass, welcher zum Himmel schreit, und da die Wurzeln des Christenthums mit denen der alttestamentlichen Religion dieselben sind, das ekelhafte Verhalten eines Vogels darstellt, der sein eigenes Nest beschmutzt. Möge dieses unselige Feuer bald verflackern und ersterben. Ich höre nicht auf, es mündlich und schriftlich zu verurtheilen."*) Nach dieser Expectoration zurück zu Sommer.

Die Consequenz seiner gründlichen Erörterung ist ja die, zu welcher auch wir kommen mussten, dass mit dem Aufhören der levitischen Institution, die eben mit Palästina und dem Tempel zusammenhing, zum Theil auch das System von Reinheit und Unreinheit der verschiedenen Thiere selbst auf biblischem Standpunkte fallen kann. Wir unsererseits haben uns schon oben ausgesprochen, dass gerade das Verbot der unreinen Thiere, auf welchem Gebiete einzig und allein der Talmudismus keine Erweiterungen eingeführt hat, und das am wenigsten das interconfessionelle Leben beeinträchtigt, aufzugeben wir uns nicht gedrungen fühlen. Wir hätten so, wie auf dem ganzen Gebiete der jüdischen Speisegesetze, wie schon oft erwähnt, event. ausschliesslich nur mit dem Talmudismus, aber nicht im Geringsten mit der Bibel gebrochen.

*) S. vorne auch eine ähnliche Aeusserung Mommsens in der „Nachschrift" zum Nachw. S. 10p.

Ergänzungen und einzelne Corrigenda.

Zu dem „diätetischen Gesichtspunkte“ oben S. 216 möchte ich noch die Aeusserung des Experten, Dr. Niemann (Caspars Vierteljahrsschr., Bd. 9) nachtragen: „Wenn fast allgemein bei den Juden noch die Ansicht vorwaltet, dass das Schächten (— unter dieser Bezeichnung ist bei Dr. Niemann das ganze Ritual, auch die Untersuchung der Lunge zu verstehen —) ihnen volle Sicherheit gewähre, gesundes Fleisch zu erhalten, so muss ich mit Entschiedenheit mich gegen die Richtigkeit derselben aussprechen . . . Wie der Talmud einestheils nicht berücksichtigt, dass lokale Krankheiten der Lunge und anderer Organe bestehen können, die keinen Einfluss auf die Beschaffenheit des Fleisches haben[1]), so anderntheils auch nicht, dass das Fleisch ungesund sein kann, und es ist keine Localaffection im Sinne des talmudischen Gesetzes nachzuweisen.“

Wir können es gewiss nur lobend und mit vollem Dank anerkennen, wenn ein nichtisraelitischer Gelehrter seine Abhandlung über die jüdischen Speisegesetze mit folgendem Wunsche schliesst: „Sollten diese Zeilen dazu beitragen, aufgeklärte jüdische Gemeinden von der Nothwendigkeit zu überzeugen, dass im Interesse der Gesundheit eine Reform auf diesem Gebiete nothwendig ist, so ist der Zweck vollständig erreicht. In dem Sinne des Gesetzgebers lag es nicht, die Juden mit einem Gesetze zu beglücken, wie es im Laufe der Zeit durch die Talmudisten ausgebildet wurde. Da nicht der Buchstabe eines Gesetzes entscheidet, sondern der Geist, so kann einer vernünftigen Reform, die den Juden ein gutes nahrhaftes Fleisch verschaffen würde, kein sonderliches Hinderniss entgegenstehen.“ Möchte doch dieses weise Wort eines Philanthropen und Sachverständigen von unsern Rabbinern beherzigt werden! קבל האמת ממי שאמרו (s. oben S. 483 fast dieselbe Aeusserung über diesen Punkt bei Dr. Zunz).

[1]) „Kein Thierarzt,“ so fährt Dr. N. fort, „wird eine vergrösserte Lunge für ein so erhebliches Krankheitsmoment ansehen, dass man deswegen den Genuss des Fleisches untersagen sollte.*) (In diesem Punkt dürfte wohl Dr. N. das talmudische Verdict missverstanden haben). Bei dem lockeren Gewebe der Lungensubstanz beim Rindvieh kommen Farbenveränderungen der Substanz der Lungen und Verwachsungen derselben „סירכות“ mit dem Rippenfell häufig vor. Hypertrophien am Zellengewebe sind bei Kühen und Ochsen, die zum Fettmachen aufgestellt werden, eine gewöhnliche Erscheinung, das Muskelfleisch leidet aber nicht dabei und ist wohl geniessbar.“

*) Gegen den Kanon כל יתר כנטול דמי „ein überflüssiges Organ oder Glied ist, ebenso wie ein defektes, als טרפה zu betrachten,“ würde die Veterinärkunde gewiss protestiren. (Wiener.)

Medicinalrath Dr. Pappenheim äussert sich in seinem Werke „Sanitätspolizei“ unter Anderem wie folgt: „Ein gewisser Theil des Publicums und der Aerzte hat von jeher eine alte Legislatur unseres Gegenstandes mit einer Art Neid und Bewunderung betrachtet und in ihr ein sanitätspolizeiliches Ideal um so eher gesehen, als sie als Garantie des Gehorsams den Glauben hat . . . Aber die Wissenschaft hat doch das Recht, zuzusehen! . . .“

Nachdem auch Pappenheim, ungefähr wie Niemann, behauptet, dass die Untersuchung durch den jüdischen Schächter keine genügende Garantie für gesundes Fleisch gewährt[1]), wie anderntheils Vieles von dieser Seite als krankhaft und ungesund erklärt wird, das aber die Veterinärkunde durchaus nicht zugestehen kann, bemerkt er zu der Untersuchung des Schlachtmessers nach Scharten, wie folgt: „Da diese Untersuchuug mit der Fingerspitze geschieht, bietet sich bei Ungeschicklichkeiten Gelegenheit zu Milzbrand- und anderen gefährlichen Infectionen durch das blutige Messer.“ Schreiber dieses kann, als aus seiner Erfahrung constatirt, hinzufügen, dass sich Schächter in Fällen von Milzbrand auch bei der inneren Untersuchung der Lunge inficirt haben.

Die beiden soeben angeführten Autoritäten haben sich wohl über Hygiene des Blutentziehens nach rabbinischem Ritus ausgesprochen, ihre Ansicht aber, ob die rabbinische Schlachtweise Thierquälerei ist, erfahren wir von ihnen nicht; wir zweifeln jedoch nicht, dass sie den Koryphäen auf dem Gebiete der Physiologie im Allgemeinen und der Veterinärkunde im Besonderen (s. o. S. 244 Note 1) beistimmen, die diese Frage ganz entschieden verneinen. Da gerade in letzter Zeit diese Frage wieder oft ventilirt wird, so wird wohl die gründliche lichtvolle und beredte Auseinandersetzung des so hervorragenden Gelehrten, Herrn Hofrath Dr. Dembo, der gerade die rabbinische Schlachtmethode in einem in den jüngsten Tagen von zahlreichen Fachmännern

[1]) Das müssen ja auch die allertreuesten Anhänger des Rabbinismus eingestehen, da ja der Talmud selber gar nicht verlangt, dass man die Thiere auf alle Defecte und Schäden untersuche, die das Thier lebensgefährlich machen. Denn nach seiner Veterinärkunde hält er die meisten Thiere für gesund, zum mindesten für lebensfähig, und er hat ja für alle menschlichen Verhältnisse (einige Fälle ausgenommen) den Kanon aufgestellt: „Die Mehrheit entscheidet“, und es bedarf keiner weiteren Untersuchung (S. ob. Art. טרפה S. 295 Note 1); nur die Lunge macht bei ihm eine Ausnahme, weil sich an ihr die meisten Krankheiten bemerkbar machen, darum soll sie auf manche Schäden und Defekte untersucht werden. Ist uns aber die Lunge durch irgend einen Casus nicht zugänglich, so ist das Thier anstandslos zum Verzehren gestattet. Raschi Chul. 12a.

besuchten Vortrage, der auch durch den Druck veröffentlicht werden wird*), sowohl als die humanste (thierfreundliche), wie in hygienischer Hinsicht als die empfehlenswertheste erklärt, das unkenhafte Geächze der verbissenen Feinde des Judenthums endlich verstummen machen. Wir unsererseits erkennen in mancher Beziehung eher zu viel, als zu wenig Schutz und Schonung für die Thiere von Seiten des Talmudismus; den Israeliten aber wird gerade durch seine übertriebene minutiöse Cautele für die Thiere das Leben erschwert. Was aber die Quelle und Autorität des jüdischen Schlachtritus betrifft, so kann ich nur immer und immer wieder mein früheres Verdict wiederholen (s. o. S. 248—255 die ausführlichen Beweise), dass das Schächten im Pentateuch nicht angeordnet ist, dass die Worte: וזבחת כאשר צויתך 5 M. 12, 21.), die der Talmud als Stütze dafür hinstellt, von ihm ganz und gar missverstanden sind. Was vollends das Schächten des Geflügels betrifft, das er ebenfalls als ein sinaitisches Gebot הל״מ ausgiebt, so sind es ja die drei vollgiltigen Tanaim und Emoraim R. Eleasar ha Kappor, R. Jitzchak b. Pinchas und R. José b. Jehuda, nach Toss. R. José b. Chanina, die ausdrücklich behaupteten: אין שחיטה לעוף מן התורה. Es bedarf also nach den eben genannten Talmudisten, wie die Tossaf. Nasir 29a ausdrücklich bemerken, beim Geflügel nur der: נזרות סימנים להוציא הדם דרך הסימנים ומבי מולק יהיציא הדם ת׳ לא צריך. Dies wäre ein unleugbarer Beweis, dass sich שחיטת חולין lediglich an שחיטת קדשים anlehnte (ältere Ansicht der Mechilta und Sifre), und hier (bei קדשים) fand ja מליקה und nicht שחיטה statt. S. dazu Raschi, Chul. 27b Stichwort zu אין שחיטה לעוף ואפ׳ מתיר׳ שבמל בה מהל״מ אין לו אלא מ״ם ואין גבלת מן התורה und zwar עוף קרוי יבלה אא״כ מתה מאליה או הרגה במכה שלא על ידי סימנים אבל נחירה או ניקור סימנים כשר בי. „Nach den soeben angeführten Talmudisten wäre Geflügel nur dann als Nebelah zu betrachten, entweder wenn es krepirt — von selbst verendet — oder durch einen Schlag auf einen anderen Körpertheil getödtet worden; ist dagegen in die סימנים eingestochen (נחירה), oder sind dieselben gewaltsam durchgerissen, so ist es zum Essen erlaubt.“ Das giebt doch etwas zu denken!

Zur Motivirung auf dem Gebiete der pent. Speiseverbote hätte ich noch zu bemerken, dass die jüdischen Exegeten wenig originell sind. Philo, der Pseudoepigraph Aristeas u. v. A. freilich haben für die verbotenen Thiere spielende, fast kindische Allegorien angeführt, die in verschiedenen Midraschim ihr Echo finden. Sie sind so abgeschmackt, dass sie auch nur andeutungsweise erwähnt zu werden nicht verdienen. Dann schweigt die Motivirung meines Wissens eine Zeitlang bis auf Saadja, der bezüglich der

*) Ist inzwischen bereits erschienen.

Thiere das Motiv von der Idololatrie herleitet*). Weiter freilich geht A. b. Esra, wir glauben, dass, so originell er sonst grade ist, er doch bisweilen die christlichen Philosophen oder Kirchenväter bei seiner Motivirung benutzt hat. Die reichliche Benutzung des Aristoteles (Ethik) von Seiten Maimonis ist zu bekannt. Nach ihm finden wir schon sehr häufig Motivirungen den Kirchenvätern und zum Theil heidnischen Philosophen entnommen**). Und dies gereicht ihnen wahrlich nur zur Ehre nach dem Ausspruch der Mischnah: „Wer ist weise? Der von Jedermann Belehrung annimmt.“ Auch sonst finden wir in der Mischnah, wie oben oft nachgewiesen, dass die damaligen Lehrer bisweilen die Physiker (תודים הרופא) und sonstige Gelehrte um Belehrung angingen. Hätten sie die Aerzte unserer Zeit vor sich gehabt, so würden sie behufs Feststellung der lebensgefährlichen oder gefahrlosen Thierkrankheiten diese befragt haben. Und heute heilen ja auch die orthodoxesten Beschneider (מוהלים) die Schnittwunde des jungen Kindes nicht nach talmudischer Vorschrift, die jeden Beschneider kassiert, der die Blutung der Schnittwunde nicht durch Aussaugen (מציצה) stillt, sondern sie verfahren nach der Vorschrift der jetzigen Aerzte.

*) Ohne Zweifel nach Theodoret s. ob. S. 133, 341, 357—359 und 381 Note 36.

**) Wenn sie dieselben auch nicht namhaft aufführen. Ich weiss auch nicht, auf welchem Wege sie ihnen bekannt wurden.

Bemerkung zu S. 46 Note 1. Nachdem ich jene Note längst niedergeschrieben, fand ich zu meiner Befriedigung in אגרת בקורת des sel. R. H צבי חיות Folgendes: הרב המגיד מ' א' ט' הלכה ב' כתב שהרשת הרמב"ם דבשר בחלב אסור בבישול ובש"ב באכילה (Ein Druckfehler giebt diese Worte gerade umgekehrt wieder). ושתק הבחור מבת מפני שב"ש מבת הבת נמצא ביקרא רבה. Er aber (חיות) habe diesen Syllogismus des Maim. im Midrasch ויקרא nicht gefunden, auch erwähne Maim. diesen Syllogismus in seinem מ' המצות nur bezüglich des Verbotes von בת מק"ו דבת הבת aber nicht auf בב"ח, auch deute er nicht irgendwie auf den Midrasch zu ויקרא hin! So hätten wir doch diese litterarische Auffälligkeit in der Note S. 46 ausführlicher erörtert durch das Hervorheben, dass die fragl. Conclusion weder nach לחם משנה in בראשית ר' noch nach מגיד משנה in ויקרא רבה sich findet

Noch findet sich im 6. Bande des כרם חמר von einem Anonymus (vielleicht ist es שיר) ein Versuch die fragl. litterarische Schwierigkeit auszugleichen, er fühlt sich aber selbst gar nicht davon befriedigt und vermuthet, dass unserem Maim. irgend ein uns unbekannter Midrasch wird vorgelegen haben.

Nachbemerkungen.

Die letzten Zeilen dieser Abhandluug waren eben beendet, da erhalte ich die epochmachende Rede des Herrn Dr. Dembo, ja sie ist epochemachend, es ist keine blosse Rede, es ist eine That, eine Grossthat. Der charaktervolle Gelehrte hat sich unsterbliches Verdienst erworben, Alle, die sich nicht aus Leidenschaft und Hass geradezu gegen die Wahrheit verschliessen, zu aufrichtigem Danke verpflichtet, einestheils auf hygienischem Gebiete, indem er fachwissenschaftlich constatirt, dass gerade nach dem jüdischen Schlachtritus, der eine starke Blutentziehung erzielt, gesünderes Fleisch geliefert wird;[1]) er hat sich auch verdient gemacht um den Thierschutz, indem er auf das Evidenteste nachweist, dass gerade die rituelle Schlachtweise dem Thiere den kürzesten und am wenigsten empfindlichen Schmerz bereitet. Zu ganz besonderem Danke hat er einen grossen Theil der Judenheit verpflichtet, da die durch ihn eines Besseren belehrten und überzeugten Staatsbehörden keinen Gewissenszwang ausüben werden. Wenn er auch darin irrt, dass in der Mischnah Chul. 3, 2 „nitlah" und nicht der Plural „nitlu" steht, so ist ihm doch mit vollem Recht gegen die Mischnah beizustimmen, dass, wenn das Thier beider Nieren beraubt wird, es durchaus nicht mehr lebensfähig ist.

Der ebensowohl als Talmudist, wie als Arzt competente Dr. Bergel (Studien über die naturwissenschaftlichen Kenntnisse u. s. w.

[1]) Dr. D. steht nicht im Widerspruch zu den Aeusserungen der beiden Autoritäten Dr. Niemann und Pappenheim. (O. S. 215—16.) Diese äussern sich nur abfällig gegen die nach erfolgter Ausblutung hinterher erfolgende Begiessung, Einweichung im Wasser, Besalzung und erneuerte Begiessung, wodurch das Fleisch stark verwässert wird und inneren Gehalt, Saft und Kraft, verliert.

S. 40) behauptet und motivirt nach dem Vorgang der beiden Autoritäten Prevost und Dumas dasselbe.[1]) Es verdient besondere Anerkennung, dass Dr. Dembo um die Wahrheit zu ergründen, sich der grossen Mühe unterzog, die Quelle aufzusuchen, den Talmud zu studiren, das für Unzählige mit sieben Siegeln verschlossene Buch, in welchem die antisemitischen Thierschützler auch nicht eine Zeile zu entziffern vermögen. Gerade aber als Dank gegen den gewissenhaften Gelehrten glauben wir ihn aufmerksam machen zu müssen, dass er in der Mischnah Maaser scheni 5, 15 die Worte ועד ימיו היה פטיש מכה בירושלים missverstanden hat: Der dort erwähnte schlagende Hammer in Jerusalem deutet auf etwas ganz Anderes hin; aber ubi plurima nitent etc. Es wundert uns aber, dass die Redaction der Presse, die doch das Votum des Dr. D. bringt, im Briefkasten No. 8 nicht darauf aufmerksam machte. Ich glaube, dass unser Votant dem Talmud mehr Ehre erweist, wenn er die bezüglichen Vorschriften des rituellen Schlachtens dem Forschergeiste der Talmudisten vindicirt, als dieselben den Talmudisten als reife Frucht vom Himmel in den Schooss fallen zu lassen. Die drei Erörterungen über das rituelle Schlachten, in der No. 9, 13 und 14 der jüdischen Presse, von den Herren Rabbinern

---

[1]) Dr. Bergel führt in seinem Werke noch viele Irrthümer der Talmudisten bezügl. ihrer טרפות- und כשרות-Erklärungen an, die ihnen durchaus nicht zum Vorwurf oder Tadel gereichen, sie theilten die Irrthümer ihrer Zeit, die die Fortschritte unserer Zeit auf den Gebieten der Anatomie, Physiologie und Aitiologie nicht kannten. Wären sie im Besitze der Fortschritte der heutigen Wissenschaft gewesen; so hätten sie über diesen und jenen Punkt nach diesem Standpunkt und nicht nach dem veralteten irrthümlichen entschieden. Zu tadeln aber ist der Chauvinismus der mittelalterlichen Rabbinen, deren pfäffische Ueberhebung bezügl. der talmudischen Veterinairkunde wir oben S. 236 bis 239 gekennzeichnet haben. Diese mittelalterlichen Epigonen der eigentlichen Talmudisten, die sonst ein so übertriebenes Interesse für den Thierschutz, für Schonung der Thiere beim Schlachten zeigen und uns Menschen durch allerlei Spintisirungen das Leben erschweren, gewähren uns anderntheils eine Licenz, die wir gerade im Interesse des Thierschutzes, der Hygiene und des biblischen Blutverbotes mit aller Entschiedenheit, ja, mit Entrüstung zurückweisen. S. o. S. 246 u. 247.

Hildesheimer, [1]) Horowitz und Hoffmann, [2]) deren Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Verdienste um das Judenthum ich sonst gern anerkenne, pressen, wie der Talmud selbst die beiden Worte כאשר צויתך presst und verrenkt, um nur nachzuweisen, dass die bekannten rituellen Schlachtregeln dem Mose von Gott selbst tradirt wurden. — Sie finden ihre Widerlegung in diesem Buche S. 248—255 wo ich S. 253*) Note (ausser vielen Koryphäen der biblischen Exegese) besonders auf den Verfasser des סמ"ע (und der beiden Supercommentare Derischah und Perischah Tur Joreh Deah § 1. zu C. 1) hinweise, der wahrlich kein Neologe, sondern ein hochorthodoxer Rabbi war, dem aber die Wahrheit, die Erforschung des Wortsinnes

---

[1]) In seinem Gutachten könnte uns wohl der von ihm angeführte Umstand imponiren, dass ja auch die Karäer die 5 Schlachtregeln respectirten; aber wir wissen ja, dass im Gegensatz zu den älteren, die späteren Karäer so Manches von dem Rabbinismus acceptirt haben. Die freie vorurtheilslose Forschung behauptet, dass nicht die הל"מ, sondern die Talmudisten die 5 Schlachtregeln aufstellten, gestützt auf ihre Interpretation des כאשר צויתך, und Herr Dr. Hildesh. weist uns auf die Gemara hin, die behauptet, dass כאשר צויתך uns auf Mose hinführt. Das ist ja ein sonderbarer Cirkelschluss. Selbst Sifre mit seinem מה קדשים בשחיטה אף חולין בשחיטה braucht ja nur auf שחיטה „den Halsschnitt" im Gegensatz zu נחירה „Abstechen" hinzudeuten, von den fragl. 5 Schlachtregeln war auch bei שחיטת קדשים nicht die Rede.

[2]) Dr. Hoffmann sagt: „Es muss demnach auch an unserer Stelle das כאשר צויתך auf ein diesbezügliches ausführliches Gesetz Bezugnehmen." Aber das כאשר צוך 5 M 5, 16 nimmt doch gewiss Bezug auf 2 M. 20,, 12. Ist etwa dort das Gesetz ausführlicher gegeben? Eher umgekehrt durch den späteren Zusatz ולמעו יועב לך; aber viel wahrscheinlicher ist, dass unser כאשר צויתך sich auf 1. M. 9, 4 bezieht.**) וזבחת „Du sollst schlachten כאשר צויתך, wie ich Dir 1. M. 9, 4 befohlen habe" בשר בנפשו דמו לא תאכלו „Fleisch vom nicht getödteten, noch lebenden Thiere אבר מן החי nicht zu essen." Von den 5 Schlachtregeln ist aber nicht die Rede.***)

---

*) Siehe S. 296 Note m,

**) S. oben im Text zum Worte סמ"ע.

***) Die Tossaphisten Chul. 28 a. schwören fast auch — und ihre Nachtreter erst recht — auf die kindische Wortspielerei: כאשר צויתך א° אחר בעיף ש° שנים בבדמה ר° רובו של אחר כמוהו יכו'

über die Ehre des Talmud und alles Andere ging. Wer freilich an das Studium des Talmud mit dem Vorurtheil herantritt, dass dieses ein unfehlbares, göttlich geoffenbartes Werk ist; der wird — man verzeihe mir die talmudische Hyperbel — wie die Pumbeditther einen Elephanten durch ein Nadelöhr gehen lassen, wer den Talmud aber rückhalts- und vorurtheilslos, als ein wenn auch gar vorzügliches, aber immer doch menschliches Werk, wie so viele menschliche Schriftwerke behandelt, der wird zu ganz anderen Resultaten gelangen.

Was ich (im Art. כב"ח) bezüglich der Worte לא תבשל וגו' behauptet, das behaupte ich auch bezüglich der Worte באשר צויתך: all die verschiedenen Interpretationen haben mehr oder minder eine Wahrscheinlichkeit für sich, nur die talmudische ist durchaus unannehmbar.

Wir schliessen diese Nachbemerkung, die erst nach Abdruck des Nachwortes (S. 10 q. geschrieben wurde, mit den Worten der Mischnah Jebam. 2, 4 und Gem. 14 b über die beiden oft dissentirenden Schulen (die Hillel- und Schamaische): „Obgleich die eine verbietet und die andere erlaubt, die eine verwirft und die andere gestattet, verketzerten, befehdeten sie sich doch nicht gegenseitig, weil sie dem Ausspruch des Propheten huldigten (Sech. 8, 9): „Liebet die Wahrheit, (die Treue.) liebet den Frieden."

Druckfehler und Ergänzungen.

Ungenaue Interpunktion und die sehr vielen stehen gebliebenen Verwechslungen ähnlicher Buchstaben, wie ב und כ, ג und נ, ד und ר, ה und ח und dgl. mehr wird der gütige Leser wegen meiner Augenschwäche wohlwollend entschuldigen und selber verbessern; nur die den Sinn entstellenden und störenden Druckfehler und unerlässliche Ergänzungen sind hier angemerkt.

Seite 8 Abs. 2 Zeile 9 von unten „vormosaisch".
= 9 Zeile 2 von unten „Schriftworten" anstatt „Schriftwerken"
= 10d = 8 von unten „Ehegesetze".
= 10g = 14 von oben „Zeit — und"
= = 21 „nur der Talmudist von Fach kennt".
= 10h = 18 von oben „beider".
= 10i = 8 „würde" anstatt „müsste",
Zu Zeile 13 gehört folgende Note: „S. übrigens M. Neb. 1, 54: ונקה לא ינקה עינו ושרש לא ישרש מאמרו ונקתה לארץ תשב und Aramah Akeda porta 54: מסרתי התפלות הפרידו ונקה מלא ינקה אבל לא יסבול כן הפשט וחשבון המדות.
= 10n Zeile 5 „und den neu-orthodoxen".
= = 15 „198 und in einer dazu gehörigen Note S. 297".
= 10o = 7 „und sie nicht", das. Zeile 14 „Was" statt „Wie".
= 14 Note 1 „לבני נח", Note 2 „עקב נצטוה".
= 15 Zeile 2 unt. Strich „הנשה".
= 16 = 4 von unten „משתדל".
= 17 Note 1 letzte Zeile „בתוב".
= 19 letzte Textzeile „Erinnerung an", das. Note 1 „המאכלים und אבילתו".
= 21 Zeile 2 von oben „רק", das. Zeile 5 „היוב".
= 23 Abs. 2 Zeile 2 „Huntington", Zeile 3 „Jahrg. S. 241".
= 25 Note 1 Zeile 1 „Observanz bei".
= 26 Zeile 5 „Movers".
= 27 = 8 „שלהני", das. Note 1 Zeile 9 „entgegengesetzt".
= 30 = 4 „soll eine Note besagen: Herr Seminar-Rabbiner Lewy löst diesen Widerspruch damit, dass es auf den Standpunkt ankommt, von dem aus man die נידון in Augenschein nimmt.

Seite 31 Zeile 4 von unten „מימון“, das. Note 1 „Raschi“.
= 33 Note Zeile 7 von unten „ידוע“.
= 35 Zeile 15 v. ob. „יבנין בך“, das. Note Zeile 5 v. unt. „rariores“.
= 39 = 4 v. ob. „עיכ“, Zeile 6 „ואילך“ Zeile 8 von unten „מצה“.
= 40 = 5 v. ob. „דהחמירו“, das. gehört zu Zeile 8 von unten die Note: „Desto enger an einander schliessen sich so inhaltlich die Worte: גיד הנשה אשר על כף הירך“.
= 42 Zeile 15 „Exegeten“, Note Zeile 2 von unten „נרגרי פירוה“.
= 43 = 18 „berechtigt“, das dortige Fragezeichen gehört in die folgende Zeile.
= 45 Zeile 12 „Exegese“.
= 46 = 16 „Rabbah“, Zeile 13 von unten „Analogon“, vorletzte Zeile von unten „הדין“.
= 48 Zeile 3 Der Punkt muss hinter אמן und nicht hinter מ stehen.
= = 10 „דוקא“, Note Zeile 8 „geschehen müsste“.
= = 4 von unten „Vgl. Seite 118 Karäer zu dem Worte אמן und עמן“.
= 51 Zeile 12 von oben „ἐψέυσω“, Zeile 4 von unten „ולידי“.
= 52 = 2 Note „keinen“.
= 53 = 4 von unten „בחש sowiel wie „שיא־שקר“.
= 56 = 16 von unten „רחוק“
= 58 = 11 von oben „נוכח“, Zeile 19 „verpönt“.
= 63 = 3 von oben „ולא“ Zeile 16 „הנמצא“, Zeile 22 „הנפשיים“, letzte Zeile „Schor S. 79“.
= 66 Zeile 11 „במה“.
= 68 = 2 v. ob. „טבעו“, Zeile 15 „עבוה“. S. 70. Zeile 17 „הרחוקים“.
= 71 Zeile 2 von oben „מזון“.
= 73 Note Zeile 5 und 13, „(Ar.) soll heissen Aramah“.
= 77 Zeile 12 von unten „Abravanel“.
= 79 Note 2 „להורג“ und „יוסף“, Das. soll eine Note 3 lauten: „Ich erfahre hinterher, dass die beiden Gelehrten Dr. Berliner und Zadok Cahn sich über diese Frage geäussert. Stimmt meine Hypothese mit der ihrigen überein, dann ברוך שכוננתי, andernfalls werde ich gern widerrufen, wenn ich widerlegt werde“.
= 80 Note 2 Zeile 6 von unten gehört eine Bemerkung „s. dies Druckfehlerverzeichniss S. 509 zu ונקה“.
= 84 Abs. 3 Zeile 6 „idololatras“, Zeile 7 „feraciores“.
= 87 Note l. „ולוד“, Zeile 2 „מה“.
= = = k. „חלב“, Zeile 3 „אחרת“.
= 90 Zeile 3 „Silvanum“, Zeile „18 Vergil“.
= 92 = 1 (soll anstatt 2, eine 1 stehen und Zeile 4 von unten „erkennen 2“).
= = Zeile 3 „für die Thiere“.

Seite 93 Zeile 5 „Behauptung" statt „Behandlung".
= = letzte Zeile „im 3 B. M. C. 11".
= 97 Zeile 6 von unten soll heissen „worüber wir in diesem Werke in der Rubr.".
= 99 Note 1 Zeile 4 „Juchasin aber, die".
= 104 Zwischen Zeile 11 und 12 soll der Satz heissen: Eben so windig wie auf die Frage: איהו יאת בנו ליתסר ibid. 115 die Erwiderung: מדאסר רחמנא מחוסר זמן לגבוה מכלל דלהדיוט שרי.
= 107 Zeile 4 von unten „והרבה".
= 118 = 12 ist Folgendes hinzuzufügen. „Hier scheinen im Drucke aus meinem Manuscripte einige Worte ausgefallen zu sein: „Ich bedaure, in dem כתר תורה jetzt nicht einblicken zu können; wie mir aber doch zum Theil erinnerlich, hat der Karäer seinem rabbinischen Gegner gegen die Verallgemeinerung des Verbotes das „בחלב אמו" urgirt, worauf dieser erwidert habe, אמו sei hier gleich עמו. Eine andere, wie soll ich es nur nennen, willkürliche Spielerei bezüglich des אמו oder עמו s. oben Note 3, Seite 47 und 48".
= 119 Zeile 16 soll bemerkt werden: „Nach der Mischnah Chul 5,1 Gem. 115a ist, wenn das Verbot von איהו יאת בנו verletzt worden, der Genuss des Fleisches deshalb nicht verboten" s. den auf dieser Seite oben zu S. 104 gebrachten Satz.
= 121 Zeile 2 soll heissen „חלב ודם". Zeile 16 von unten „Ländern", das. „nach" statt „auch". Zeile 7 von unten „erwiderte". Die Ueberschrift soll lauten „III. u. IV."
= 127 Zeile 5 v. u. „befriedigend", Zeile 3 „S. unter Corrigenda S. 296".
= 129 vorletzte Zeile „Dafür zeugen noch 2 Sam. 7, 13 und 16, dreimal, 1 K. 1, 31, 1 Chr. 28, 4 und noch viele andere Bibelstellen".
= 134 Zeile 6 von oben „venerabilis", Zeile 9 von unten „Idololatrie".
= 136 Note 1 „וגם" Note 3 Ende s. Sommers Abhandlung „Rein und Unrein".
= 141 Zeile 10 von unten „Aber auch".
= 142 zu Zeile 7 von unten gehört eine wichtige Note 3, die sich als Note 2 Seite 296 befindet.
= = Note 1 Ende „Siehe auch Seite 183".
= = Note 2 Ende „s. Seite 365—370".
= 143 Ende des Absatzes „s. S. 494 die letzten 13 Zeilen".
= = Ende Note 2 „?העצה יסירנה".
= 144 Zeile 4 von unten „ist".
= 151 Die letzten Worte der Note 2 sollen lauten: „eine völlig werthlose Beschäftigung, unnütze Zeitverschwendung!"
= 153 Zeile 8 „הצי".
= 156 Note „1 ער".

Seite 158 Note 2 „ביצה".
= 160 Ende der Seite ist hinzuzufügen: „Wie kommt es, dass der so umsichtige Prof. Sommer diese kannibalische Gepflogenheit mancher Völker in Abrede stellt?"
= 166 drittletzte Zeile „גלים".
= 170 vorletzte Zeile „בו".
= 183 Zeile 5 von unten „אלהית".
= 184 Absatz I, Zeile 16 „Siehe weiter unten Seite 366".
= 185 vorletzte Zeile Note „Das".
= 186 Zeile 2 „und bedecke", Zeile 20 das Komma zwischen „Blutes" und „der Milz" muss wegfallen.
= = Zeile 5 von unten gehört eine Note 2, welche hinweist auf eine Note Seite 297.
= = letzte Zeile soll heissen „מ"א 6, 3 auch im Mischnah commentar zu Kher. Abschnitt V scheint".
= 187 Zeile 1 „Mischneh", Note 3 Zeile 3 „auch das".
= 193 Zeile 6 von unten „absichtlich und auch nicht unabsichtlich".
= 196 Zeile 6 nach dem Worte „der" die ersten und Zeile 11 nach dem Worte „konnte" die letzten Anführungszeichen. Das. Zeile 7 „rabbinisch-Hebräischen".
= = Zeile 6 von unten soll heissen „dem vorstehenden Thema, das ja die ganze intelligente internationale Lesewelt interessirt, noch folgende . . .", vorletzte Zeile „werden".
= 197 Zeile 5 von unten „minimalen", Zeile 4 „das Blut im Sinne".
= = = 3 = = das „zumal gar rein zufällige Verschlucken".
= = Note 1 hinzuzufügen: „Siehe oben Seite 187".
= 198 Zeile 3 „oder vollends gar", Zeile 13 „werden können".
= = zu Zeile 13 und 8 von unten gehört eine Note 2, oder Hinweis auf „Nachwort S. 10n und weiter unten Seite 297, Note Zeile 11 bis 2 von unten".
= 200 vorletzte Zeile „ובמקומותינו".
= 201 Zeile 3 von unten „Inhalte nach wie Alfasie, gegen die Gem. hatte".
= 203 Zeile 6 von unten „auch „das" vierzehnte mal".
= 204 = 15 von oben „Minhag ist aber," das. ביצה 11a.
= 205 Note 2 „Rosenmüller Morgenland".
= = = 3 „βωμοῦ".
= 207 Zeile 12 „Grausamkeit, den".
= = = 3 von unten „Manipulationen", Note 1 „Ahron b. Eliah".
= 209 Absatz 2 ὄρος', Absatz 3 „Necromantie".
= 210 Note 1, Zeile 6 „arae".
= 211 Zeile 2 wir „oben" ja.

Seite 212 Zeile 10 von unten „Verträgen", Zeile 8 von unten Anfang dieser Zeile „antiquarischen".
= = Ende dieser Zeile den „antiquarischen Gesichtspunkt des Blutverbotes".
= 221 Zeile 4 „Diese verschiedenen Grenzgebiete".
= = zu Zeile 12 gehört eine Note 2 lautend „siehe auch unten Seite 231 und 243".
= 222 Zeile 1 „Interdicte".
= = = 12 „Gefallenem", letzte Zeile ζώου.
= 224 Note „Schemini".
= 226 Zeile 7 vor dem Worte aus „Anfang-Zeichen".
= = = 6 von unten „Auffassung".
= 228 = 17 „Hypothese".
= 230 = 12 „תיעבותיהם".
= 232 Zeile 10 „diese", Zeile 18 beachten „könne".
= 234 Note Zeile 4 von unten hinter dem Worte „bemerkten" soll es heissen: „Siehe jedoch in B. Jos. zu T. J. Déah die ausführliche Antwort M'. an die Gelehrten von Lunell".
= 235 Zeile 1 „Federstrich gegenüber dem Talmud der Wissenschaft", Zeile 13 „Kesseph".
= 236 Note Zeile 1 „oder die".
= 237 Zeile 5 „Nidda", Zeile 11 „מאלכסנדר".
= 238 Note Zeile 4 „hierarchisch" statt „pfaffisch".
= = zur Note Zeile 10 gehört folgende Bemerkung: „Diese höchst tadelnswerthe, hierarchische Maxime, die dem herrlich heiligen Schriftwort מדבר שקר תרחק-צדק צדק תדרוק Hohn spricht, macht sich auch geltend bei dem sonst so hochachtbaren R. Sal. Jizchaki (Chul 32a) betreffs שהייה. Um nur die Unfehlbarkeit der Gemara aufrecht zu erhalten, die die allergeringste Unterbrechung des Schächtens verpönt, solle man einem bereits geschächteten, aber wahrscheinlich mangelhaft geschächteten Geflügel, das noch lebt, frisst und trinkt, nicht mit dem fein geschliffenen, scharfen, schartenlosen Schlachtmesser den Gnadenstoss geben, sondern es an die Wand schleudern, mit dem Fusse niedertreten, oder es sich zu Tode abquälen lassen. Siehe auch Seite 247".
= 239 Zeile 10 „עסקו", Zeile 5 von unten „darf טרפה nur".
= = letzte Zeile „werden darf".
= 240 Zeile 6 von unten „והעיפית".
= = zu Zeile 4 v. unt. gehört eine Note 3 lautend: „s. S. 293 Note h bei Bergel", vorletzte Z. „Mibchar", drittletzte Z. „Hechalia".
= Note 2 „Abhandlung Seite 289".
244 Zeile 7 von oben „Schächtritus שחיטה, den".

Seite 246 Note, der letzte Zeile zuzufügen: „Siehe u. S. 291 Note g".
= 247 zu Zeile 10 von oben gehört eine Note 2 lautend: Siehe ähnliche chauvinistische — hierarchische Anwandlungen auf Seite 238.
= = Zeile 14 von unten soll eine Note 3 bemerken: vgl. Oholot 1, 6 אדם אינו מטמא עד שתצא נפשו.
= = Zeile 12 von unten „vielleicht nur deshalb", Zeile 11 „הגודדים „man müsse die Schlagadern durchschneiden".
= 248 Zeile 11 von unten „Gnadenstoss".
= 249 Ende Note 1 noch die Bemerkung: „Haben die Brüder Josephs (1 M. 37, 31) וישחטו שעיר עזים den Ziegenbock wirklich nach allen Regeln des rabbinischen Schlachtritus geschächtet?"
= = Zeile 3 von unten „ישפך".
= 250 vorletzte Zeile „weiter unten".
= 251 Note 1 „Art. Seite 289".
= 253 Note 1 zu Zeile 4 gehört die Bemerkung: „Siehe auch u. Seite 391, Note 2".
= = Zeile 11 von unten „Talmud".
= 255 = 14 „נבלה nicht wie die Bibel nur als", Zeile 15 „sondern auch als", Note Zeile 4 „Gepflogenheit hat".
= 257 Zeile 17 „Maim. § 7".
= = = 18 „הפשוט".
= 258 Absatz 5 Zeile 2 „Doppel", Note 1 „כל הטרפות".
= 259 letzte Zeile „Intensivität".
= 261 Zeile 3 von unten „untersagt wenn der".
= 266 = 2 v. u. „und die neuorthodoxen". Letzte Zeile „paradoxon".
= 267 Zeile 6 von unten „Noch unsinniger".
= 269 Zeile 3 von oben „eher und mehr discutirbar als die versuchte Aufhebung".
= = Note 1 „Art. Seite 290".
= 272 = 1 „de lside C. 5," Ende Note 1 „Siehe Anhang II, Seite 503 und 504".
= 273 Zeile 10 „irgend etwas". Von Zeile 11 „daher auch" bis Ende Zeile 13 incl., als durchaus unrichtig zu streichen und auf das hinzuweisen, was in diesem Fehlerregister S. 511 zu oben Seite 119 bemerkt ist".
= = Zeile 13 v. u. „also nicht", „oder doch nicht ausschliesslich".
= = = 12 von unt. „Vgl. S. 277 Note 2, die Doppelmotivirung".
= 275 vorletzte Zeile „וידוע".
= 280 Zeile 13 II. Abschnitt „hinweisen" statt „verbreiten".
= = = 16 = = „Verbotes" statt „Gesetzes".
= = Note 2 Ende „Antisemitismus gegen Mitmenschen, die (freilich?) keine Arier, keine Urgermanen, sondern nur Menschen, stille ruhige Bürger sind, tagtäglich feiert."

Seite 284 „Diätetischer Gesichtspunkt".
= 285 Zeile 3 von unten „pecuniäre".
= 287 = 13 = = „Kautschuk".
= 288 Anschliessend an das letzte Wort im Texte soll es heissen: „Ein Atom von Scharte, die herauszufühlen unser Schächtjünger wochen-, ja monatelang einexercirt und eingedrillt werden müssen, spürt sonst kein anderer Mensch und noch weniger der Bulle heraus. Die Mischna kennt diesen exaltirten Fingerspitzen-Mechanismus der Gemara und späterer Casuistik noch nicht".
= 291 Zeile 4 von unten „Hinsicht die von uns Seite 247 und 272, Note 3 besprochenen Punkte ausgenommen sogar".
= 293 Zeile 19 von unten gehört eine Note lautend: „Anderer Ansicht ist Bace: Vana omnis eruditionis ostentatio, nisi utilem operam secum ducat. Aehnlich äussert sich Mendelssohn (Phädon im Leben des Sokrates)".
= 293 Note h „Seite 240, Note 3".
= 295 Zeile 24 „nach jener".
= 296 = 2 ist zuzufügen: „Ich nehme diesen Wunsch später (Anhang II, Seite 502) zum Theil zurück".
= 296 Absatz II. Zeile 5 „dennoch auch", Zeile 11 „באולתו עד כי".
= 297 Zeile 7 von unten die Worte: „von mir" sollen wegfallen.
= = = 4 = = : „Sinne nach vom Schreiber dieses".
= 298 letzte Zeile „Art. Seite 376".
= 301 Zeile 5 von unten „Geschlechtsvermischungen".
= 303 = 12 = = soll es heissen „כל שאין כמוה חיה" gilt als „טרפה".
= = letzte Zeile „Art. Seite 377".
= 306 Zeile 4 von oben „käuen".
= 307 letzte Zeile „Art. Seite 377".
= 308 Zeile 3 „מכם".
= 309 Absatz 2 „Siehe auch Gem. Niddah 50b und Raschi".
= 311 Zu Zeile 4 Ende gehört eine Note 3: „Was Dr. Bergel in seinem Werke Seite 61 zu Gem. Ab. Sarah 39b bemerkt, ist nicht ganz correct. Bemerkenswerth ist Raschi ibid. S. 40a zum Stichwort: ובהמים כל שיש nämlich: אלמא אין סימן לדגים ברבר אחר. Es werden ja aber auch sonst für die Thiere in der talmudischen Schrift andere Reinheitszeichen als in der Bibel angeführt, und in der nachmischnischen Zeit andere, als in der Mischnah".
312 Zeile 1 muss das Wort „Fisch" wegfallen.
314 Text vorletzte Zeile „כנכיה".
= 316 Zeile 4 von unten „XLV, 7", letzte Zeile „des Tetragrammaton".

Seite 317 Zeile 3 von ob. „beiden, den heidnischen und den mosaischen“,
= = = 18 „II M 3, 13—15“, Zeile 25 „nach seinem und seines Volkstammes“.
= 318 Zeile 18 „Siehe u. Seite 319 und folg.“
= 319 Zeile 10 „unrein (aber doch einigermassen in § 13)“.
= 322 die Fussnote soll nicht mit „3“ sondern mit „2“ bezeichnet sein und statt „Pessikta“ soll „Tossephta C. 3 stehen“.
= 327 Zeile 6 von unten „Discours l'épicurien“.
= 328 = 8 „eine blosse Nachahmung“.
= 331 = 7 von unten „Eklecticismus“.
= = letzte Zeile statt „an den Früchten“ — „an dem Inhalt“.
= 332 letzte Zeile „(τῶν ὁῶν)“.
= 333 Zeile 1 Note 1 „Ibid. 45“, Zeile 4 von unten „hatten, enthielten sie sich der Rinder“.
= 335 Zeile 7 von unten „Manu V, 15 sagt bekanntlich“.
= = = 5 = = „Thieres selbst“.
= 337 Note 1 „נבלה“.
= 341 letzte Zeile „bis 359 und 381 Note 36“.
= 342 Zeile 9 „Carça als Eche A. b. E'. citirten“.
= 343 Note Zeile 17 von unten „dieses Art. Seite 379“.
= 349 Zeile 15 von unten „Säugling היונק“, „ob aber gerade nur der Säugling von Aussatz heimgesucht werde?“.
= 353 Zeile 4 „soll kein Absatz sein“.
= 357 = 12 „bereits oben Seite 133 u. 341 u. unten 381, Note 36 angedeuteten“.
= 359 Note 1 Zeile 1 „שיחייב bei Tibbon“.
= 362 Zeile 1 „לבר מן“.
= 364 = 1 soll heissen „wenn vollends gar in Folge“ . . .
= 367 vorletzte Zeile „Raschi Stichwort קוטלי“.
= 371 Zeile 11 „Kirchenväter gefolgt. Siehe u. Seite 503, Abs. 2 und Seite 504“.
= 372 Zeile 6 von oben „Alle vor“.
= = Note 2 Zeile 5 u. 6 Etwas unverständlich! „Wir bezeichnen es als „Jargon“, dass man alle verbotenen Speisen: גיד הנשה בשר בחלב u. s. w. im Volksmunde mit dem Worte טרפה benennt, während es für manche Kategorien טמא lauten sollte oder אסור, was für alle verbotenen Speisen ohne Ausnahme passend wäre“.
= Zeile 7 „etwas weniger zu übertreiben“ und Zeile 8 „Decennien“.
= = = 14 „diese derlei engherzigen“.
= 379 Zeile 4 „טמאים ומתפטם“.
= = Note 18 Zeile 2 „מותר המאכלות“, Note 19 „ואין המוסר“.
= = Note 22 „Matth. 7, 6“, „II Petr. 2,22“.
= 380 Zeile 3 „δυσχεραίνουσι“.

Seite 381 Note 35 Ende hinzuzufügen: „Betreffs der verbotenen Giftpflanzen s. Sommer“.
= 382 Note 39 „A. b. E. zu 2. M. 8, 22“, letzte Zeile „kritiklos dem Hörensagen nachsprach“.
= = Note 40 Zeile 2 „Gutachten R. Sal. Ader. resp. 364“.
= = = 40 Ende hinzuzufügen: „Nein, man würde es nicht glauben, dass Menschen mit gesundem Sinne sich mit dergleichen Scurrilitäten befassen können“.
= 388 Note Zeile 4 von unten „welches im Rabbinischen „Streit“. . . .
= = = = 3 = = „hier nach 1 Chr. 27, 4“.
= 389 Ende dieser Seite „Art. Seite 427“.
= 391 Note 2 Zeile 1 hinzuzufügen: „Vgl. oben Seite 253 Note, dort spricht er als unparteiischer Bibelforscher, hier gleichsam als eingeschworener Talmudist“.
= 392 Zeile 8 von unten „sei eine הל״מ. Dagegen“ . . .
= 393 Note 4 Ende „Art. Seite 428“.
= 399 = 2 „Art. Seite 428“.
= 400 = 1 Zeile 7 „Art. Seite 428“, Note 5 Ende „Art. S. 428“.
= 401 Zeile 17 „zu geben[3])?“
= = = 4 von unten „oben gegen den Talmud erschwerend entschieden“.
= 402 Zeile 6 von oben „Rathe zu“.
= 406 = 4 von unten „Der Inhalt“.
= 409 Note 1 Zeile 3 ist der Satz von „Auffallend bis behauptet“ zu streichen, und dafür folgendermassen zu lesen: „Manu V 111: Glänzende Metalle, Edelsteine und Alles, was aus Stein gefertigt wird, soll mit Wasser, Asche und Erde gereinigt werden, ibid. 123: Irdenes Geschirr, welches mit . . . . befleckt worden ist, kann selbst durch ein zweimaliges Brennen nicht rein gemacht werden. Ebenso die Gem. l. l.“
= 411 nach I. Absatz soll eine Ueberschrift lauten: „Resumé aus dem bisher Besprochenen, besonders aus dem Art. תערובות“.
= 412 Note 2 die 1. Zeile soll in Klammer kommen. „Bechinath“ statt Rechmath.
= 414 Zeile 10 von unten „Siehe Note 8, Seite 429“.
= 415 letzte Zeile „dazu Note 8, Seite 429“. . . .
= 416 „zu Absatz 2 ist hinzuweisen auf: „Nachwort S. 12h—12i“.
= 418 Z. 12 „ihrer (der Talmudisten) Auslegungeu“, Z. 11 „Art. S. 428“.
= 423 Note 1 Zeile 1: „Wie lange noch werdet Ihr Israels Habe vergeuden? Die Torah nimmt ja so oft schonende Rücksicht auf die Habe Israels!“ „על מה חסה התורה? על כלי חרם ועל פסו וכו׳ אם כך חסה התורה על ממונו הבזוי ק״ו על ממונו החביב“ Negaim 12,5.

Seite 424 Note 1, Zeile 1 „Casuistik, namentlich auf dem Gebete des rituellen Schächtens“.

= = Note Zeile 3 „Cultusbeamte“.

= 430 Anhang I. nach der 1. Zeile soll es heissen: „Entstehungszeit und internationale Wirkungen der speisegesetzlichen Uebertreibungen“.

= 432 Absatz 1 „macht[1])?“

= = Note 1 Zeile 3 „siehe dagegen ein anderes Verdict ה' מלכים חלוצי צבא . . . מותר להן לאכול נבלות וטרפות ובשר Cap. 8, 1 חזיר . . . אם רעב ולא מצא מה יאכל אלא מאכלות אלו האכורים.“.

= 437 Note 1 „Ist „masoretisch“ nicht“. Daselbst zu Ende: „Die Gem. (Rabina) zeigt hier nur geringe Bekanntschaft mit der Bibel, da ja auch von עברי und מצרי die Mehrheit nicht mit zwei י Jod lautet. Aber dem Talmud muss nun von mancher Seite Unfehlbarkeit vindicirt werden. — Die Thossaph. eilen zur Ehrenrettung herbei“.

= 440 vorletzte Zeile „in II. Chronik 18, 2“.

= = letzte Zeile „in I. Kön. 17, 6, siehe oben Seite 435—437“.

= 443 Note 1 Zeile 5 von unten „Ich meine mit der Citirung Mendelssohns, dass dieser auf einen möglichst praktischen Erfolg aller theoretischen Erörterungen dringt“.

= = Das. „wie St. sich“.

= = zu Ende dieser Note 1 gehört eine Vervollständigung: „Auf die Erwiderung Dr. St'. in d. Zt. d. Jud. 1893 No. 9 gegen die Berliner Zeitung lässt sich gar viel und entschieden Einwand erheben“.

= 445 Note 3 Zeile 2 „nur solche“.

= 446 Zeile 6 „die heutige rabbinische“.

= 447 = 8 „Das II. Maccabäerbuch VII. Capitel“, Zeile 12 „erzählt“, Note 5 „וכבים“.

= 449 Note 1 „Siehe, was wir Seite 434, Note 3 über“.

= 451 soll nach der 2. Zeile folgende Ueberschrift stehen: „Fortsetzung des Anhang I. „Entstehungszeit und internationale Wirkungen der Speisegesetze überhaupt und der rabbinischen Uebertreibungen insbesondere“.

= = Note 3 Zeile 5 „Gesellschaft nicht“. Das „nicht“ Zeile 4 muss ausfallen“.

= 453 Zeile 14 „ein Mehreres“.

= 454 zur Note **) Ende „(S. Juven. 14, 9.) Nec discere putant humana carne suillam. Dieser Heide hatte also von der jüd. Lehre und Praxis in diesen Punkte die correcte Ansicht, dass sie den Genuss von Menschenfleisch über Alles verabscheut. Vgl. oben Seite 376“.

Seite 462 zur Note zuzufügen „Anhang I., Seite 487 und oben Nachwort Seite 10 p.“

= 463 Zeile 8 ὥνπερ.

= 464 = 11 „Plinius 25“.

= 465 Note I. Zeile 6 „Plutarch's“.

= 469 letzte Zeile „Seite 489 und Seite 473“.

= 470 Zeile 3 „Seneca“, Note I. Zeile 1 „Sueton“.

= 473 Ende Absatz 2 „siehe Seite 489 u. 490 Anhang I., Note 10 u. Seite 469 Note“.

= 474 Note 1 Zeile 5 „waren“.

= 475 Zeile 1 „quispiam“.

= 486 zu Ende der Note 3 „Siehe auch Seite 475 Note Zeile 6 von unten“.

= 487 letzte Zeile „Nachwort Seite 10p“ S. 494 Jobel.

= 496 Zeile 14 u. 16 „Die beiden Fragezeichen gehören zu תרי יומי und שבי ימים“.

= 500 Zeile 5 von unten „somit auf“.

= 503 2 Absatz Zeile 3 zu „Aristeas“ „unter anderen Abgeschmacktheiten motivirt er das Verbot des Wiesels, weil dies Thier durch die Ohren empfängt, (schwanger wird) und durch den Mund Junge zur Welt bringt. Τῆς γαλῆς γένος ἰδίαζον ἐστί . χωρὶς γὰρ τοῦ προξειργμένου ἔχει λυμαντικὸν κατάστημα . διὰ γαρ τῶν ὤτων συλλαμβάνει τεκνοποιεῖ δὲ τῷ στόματι. Dergl. abgeschmackte Fabeln haben leider Midrasch und Talmud unzählige aufgenommen, während der göttliche Gesetzgeber gerade durch manche uns auferlegten Entbehrungen vor Annahme derlei Aberglauben und Albernheiten uns bewahren wollte.

= = Zeile 3 von unt. „Echo finden. Siehe ob. Seite 371, Abs. 3“.

= 504 Note **) „Sie scheinen bezüglich der Motivirung mancher Speisegesetze und ihrer Askese heidnischen und christlichen Pessimisten nachgebetet zu haben, unter Andern dem Pythagoras und Seneca; s. dessen epist. 108“.

= 507 Zeile 8 die 3 Worte „des ממ״ץ und“ sollen ausfallen.

= = = 9 soll lauten: „Perischah zu Tur J. Deah C. 1 § 1“.

= = Note 1, Zeile 4 „Die Käraer behaupten ja nicht, dass die fraglichen fünf Schächtvorschriften pentateuchisch geboten sind, sondern dass ihre autoritativen Weisen sie als correct und unerlässlich betrachten. Haben diese ja doch zu den fünf bei den Rabbinen pentateuchisch sanctionirten noch andere dem Talmudismus unbekannte fünf Vorschriften hinzugefügt, nämlich: השאדה הגברה השפלה רחוה הפסקה, und so fällt denn Dr. Hildesheimers Hauptstütze für die bekannte talmudische Behauptung fort.

Gleiches habe ich gegen den Abgeordneten der baierischen Kammer, den Herrn Pfarrer Dr. Frank, (s. Isr. Wochenschr. d. J. No. 20, S. 157) bezüglich seiner Beweisführung von den Samaritanern zu bemerken. Doch zuvor von etwas Anderem! Seine Erörterungen über Schechitah machen seinem Herzen, seinem Gerechtigkeitsgefühle, seinem Forschertriebe alle Ehre, er ist nicht nur ein Gelehrter, sondern auch ein grosser Charakter, an denen unsere Periode des versumpften, wahnwitzigen Antisemitismus wahrlich keinen Ueberfluss hat. Doch vor Allem der Wahrheit die Ehre! In seinem edlen Eifer und Bestreben, einer ecclesia pressa, einer in ihrem religiösen Gewissen sich bedrückt fühlenden Minorität und dem Talmud zu Hilfe zu kommen, begeht er einigen Irrthum und setzt sich gerade mit dem Talmud in directen Widerspruch. Dr. F. führt für seine Behauptung שורך טבוח לעניך (5. M. 28, 31) in's Treffen: „während טבח jedwede Art vom Abschlachten, Abstechen bedeute, habe die Schrift mit שחט ausdrücklich das vom Talmud normirte „Schächten" bezeichnen wollen."*)

Nun sehe man Gem. Chul. 91 a zu 1. M. 43, 16: מאי דכתיב טבח טבח והכן: פרש להם בית השחיטה שלא יאמרו בשר הנחירה אני אוכל, wozu Raschi commentirt: לפי שבני יעקב שומרי מצות היו. „Joseph habe seinem Haushälter befohlen, seinen (Josephs) Brüdern den rituellen Schächtschnitt bloszulegen, damit man nur ja nicht glaube, er geniesse abgestochenes Fleisch; denn die Söhne Jakob's haben, obgleich das Gesetz Moses noch nicht promulgirt war, doch durch Ueberlieferung von ihren Vorfahren alle späteren Satzungen beobachtet"! Und gerade auf das טבח טבח והכן, diese fingirte Krücke, die der Gem. als Stütze und Beweis dient, dass Joseph und seine Brüder nur rituell Geschächtetes gegessen haben, begründet der Talmud Chul. 85 a nach Raschi ein anderes Verdict: גמר מטבח טבח והכן מה להלן שחיטה דאיהי בדכתיב בי אתי יאכלו האנשים „So wie unter taboach Tébach wehachen bei Joseph und seinen Brüdern nur „rituelles Schächten" gemeint sein kann — denn es heisst

*) Nach der Definition des Dr. Fr. hätte es in der Hauptstelle, die als Beweis für die pentateuchische Quelle des talmudischen Schächtritus dienen soll, 5 M. 12, 21, mindestens lauten müssen „וזבחת כאשר ציתך" nicht aber וזבחת, das dem Sinne und Inhalt und selbst dem Buchstabenlaute nach ganz identisch ist mit וטבחת, das ja nach Dr. Fr. **jederlei** Art von Abschlachten, Abstechen bedeutet.

ja: „mit mir werden die Männer, die Brüder, speisen“ — so muss überall, wo es sich um „שחיטה“ handelt, nur „rituelle Schächtung“ verstanden werden.“ Auf eine so felsenfeste Basis ein so unerschütterlicher Bau aufgeführt!!

Auch der Hinweis auf die Samaritaner ist keineswegs überzeugend. Gewisse, gesicherte Erkenntniss von dieser Secte und ihren Usanzen besitzen wir durchaus nicht. Welch' Hin- und Herschwanken bezüglich derselben in der Gem. je nach den verschiedenen Zeit- und Ortsverhältnissen! Bald sind sie nur נרי אריות „Löwenbekehrte“ und werden, wie נכרים נמורין, als eigentliche Heiden betrachtet und behandelt, „denn man habe דמות יונה ein von ihnen verehrtes Götzenbild auf dem Garisim vorgefunden;“ bald gelten sie als äusserst scrupulös in der Beobachtung jüdischer Satzungen כל מ'ב'ות שהחזיקו בהן כיתים הרבה מדקדקין בהן יותר מישראל. Vgl. auch מס' כיתים ed. Kirchheim und כרמי שמרון, wie auch Geiger Art. Samaritaner Z. d. D. M. G. XX. S. 527—573.

Wenn Herr Dr. Frank unsere Erörterung über Schechitah in diesem Werke S. 244—255 lesen sollte, würde er seine Meinung über die pentateuchische Quelle für die talmudische rituelle Schächtweise ändern. Derselbe sagt noch (s. Wochschr. No. 10, S. 77): „Der Talmud ist für die Juden so wichtig wie die Bibel selbst.“ Damit leistet er nicht uns, sondern nur. den wahnwitzigen, blutdürstigen Antisemiten einen Dienst Wir weisen diese Insinuation an mehreren Stellen dieses Werkes ganz entschieden zurück und wundern uns, dass der Referent der Frank'schen Rede l. l. die fraglichen Worte ohne jedes Amendement weiter verbreitet, während doch das bekannte Manifest der mehr als 200 Rabbiner Deutschlands, worunter freisinnige, freiconservative und hyperorthodoxe, über deren Stellung zur Autorität des Talmuds ziemlich anders lautet.

Bei nochmaliger sorgfältiger Durchsicht des Druckfehlerverzeichnisses finde ich, dass doch noch einige Druckfehlervermerke u. dgl. nachzuholen sind; wie überhaupt der wohlwollende Leser ersucht wird, bei der Lectüre eines jeden Blattes zuvor gefälligst die Druckfehlervermerke berücksichtigen zu wollen.

Inhalts-Verzeichniss S. IV., Absatz 2 statt 193 lies 191. S. VI. Zeile 16 שחיטה Schechitah, Zeile 20 שחיטה Schechitah, S. X. Zeile 16 Gegenstand

Seite 190 Zeile 8 אלידו רבה.

= = = 17 soll lauten: „Und der Fragende sagte".

= = ibid. „Ist" muss wegfallen; Zeile 18 soll es heissen „ist biblisch nicht verboten", das Fragezeichen daselbst muss wegfallen.

= = Note 1 „Monatsschrift Bd. XXIII, S. 272. — דור דור ודורשיו Beth Thalm. Jahrg. I., S. 307".

= = Nachbemerkung zur Note 2: „Der ungelehrte Fragesteller wusste nicht, dass Vers 26 im Lev. XIX nicht von dem Verbot des Blutgenusses an sich, sondern von den Blutmahlzeiten als einem superstitiösen heidnischen Dämonen-Cult handelt. Auffallend ist, dass der befragte Rabbi über unsern Vers nicht bessere Belehrung ertheilte. Siehe oben S. 166 und 172.

= 191 Zeile 7 vor לא שתק muss stehen „anwenden".

= = = 9 von unten soll lauten „irgend eine Blutung im menschlichen Organismus zu veranlassen".

= 192 Zeile 3 von unten „Blute, beispielweise aus dem Zahnfleische".

= = Ende Note 1 sollen 2 Fragezeichen (??) in Klammern stehen.

= = Note 2 statt „c. Ker." lies „b. Ker".

= 193 Zeile 2 „איסור", Zeile 3 Scheschet, Zeile 10 von unt. „Passah".

= 288 = 6 von unten „verständigen, gewissenhaften, kräftigen und gewandten Person".

= 374 vorletzte Zeile „zu dem der".

= 375 Zeile 17 vor dem Wort „Egypten" und Zeile 19 nach dem Worte „gilt" müssen Anführungszeichen stehen.

Seite 375 Zeile 10 von unten das Wort „ist“ fällt aus und kommt hinter dem Wort „Verleumdung“ zu stehen.

= 433 Zeile 14 siehe auch Joseph. c. Apionem II. 24: Ἢ καὶ μετὰ τὴν νόμιμον συνουσίαν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἀπολούσασθαι κελεύει ὁ νόμος. Siehe auch Sommer S. 203, Note die diesbezügliche Vorschrift für die Theilnehmer an den Eleusinien.

= = zu Ende der Note 3 ist hinzuzufügen: „Ich finde hinterher, dass Prof. Sommer die von mir citirten Bibelstellen in seinem Buche S. 229 selber anführt, aber seine Behauptung dennoch erhärtet.“

= 436 Fussnote Zeile 6 statt „haben ausgesprochen“ lies: „sprechen wir uns aus“.

= 452 vorletzte Zeile lies Unrichtigkeiten.

= 487 Note 6 Zeile 8 „Männern in der Stadt Posen“.

= 512 Zeile 19 statt 11 lies 8.

= 499 lies statistische Unwahrheiten.

= 506 statt pfäffisch lies hierarchisch.

= 508 Zeile 3 dieser.

= = = 8 von unten Nachbemerkungen, Zeile 7 wurden.

= 513 = 11 von oben statt Anfangs lies Anführungs.

= = = 12 von unten ein Komma vor dem Wort „Geflügel“.

= = drittletzte Zeile statt Hechalja lies Hechaluz.

= 514 Zeile 5 von unten statt II. Abschnitt lies Absatz 3.

= 517 = 5 bis 8 von oben müssen ganz ausfallen.

= = = 19 von unten statt Menu VIII lies V, 111.

= 518 = 5 von unten statt discere lies distare.

= 521 lies מצות.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY